

د. سالم يافوت

# الزمان الناريحي

من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية



دار الطليعة بيروت

# الزمان التاريخي

من التاريخ الحكيم إلى التاريخ الفعلية

حقوق الطبع محفوظة  
لدار الطليعة للطباعة والنشر

بيروت - لبنان  
ص.ب: ١١١٨١٣  
تلفون: ٣١٤٦٥٩ - ٣٠٩٤٧٠  
تلكس: 42168 - 20376 LE INTCO

الطبعة الاولى  
أذار (مارس) ١٩٩١

د. سالم ينفوت

كلية الآداب والعلوم الانسانية  
جامعة محمد الخامس - الرباط

# الزمان التاريخي

من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية

دار الطليعة للطباعة والنشر

بيروت





## المحتويات

٧	مدخل
١١	الفصل الأول الزمان المقدس والزمان المذنس
١٥	الفصل الثاني الزمان المسترسل
٢٣	الفصل الثالث فلسفة التاريخ وفكرة التقدم لدى هيجل
٣٩	الفصل الرابع من التاريخ الكلي الى التواريخ الجزئية
٣٩	١ - التاريخ البنيوي عند بروديل
٤٦	٢ - موت «الانسان - التاريخي» : لوروا لادوري
٥١	٣ - من المتصل الى المنفصل : ميشال فوكو
٥٦	خاتمة



## مدخل

يعد الوعي بتاريخية المعرفة البشرية، أعظم اكتشاف حققه القرن الثامن عشر، وهو وعي بدور الزمان بوصفه عاملاً للتقدم والتطور، وباعتباره عنصراً مكوناً للتقدم، ومظهراً للصيرورة البشرية التي تنتظم مسارها غائية ما تجعلها تسير صعوداً من الأدنى إلى الأعلى، ومن البسيط إلى المعقد<sup>(1)</sup>.

وإذا كان العصر الوسيط اعتبر كل زمانية ابتعاداً عن الأصل، وانحرافاً عن نموذج الكمال، ورأى فيها نوعاً من التردّي والسقوط والتدنّي، فإن القرن الثامن عشر، سيرى فيها عنصراً مكوناً للتقدم، وسيعتبر مفكره، الحاضر، حاضره، فاصلاً، وصلة وصل، في آن معاً، بين ماض متخلف ومستقبل أفضل. ولقد قرأ مفكرو القرنين السابع عشر والثامن عشر حاضره وماضيهم على هذا النحو. بدليل أن المؤرخ الألماني كريستوف كيلر Ch. Keller (أو كيلريوس Cellarius) أدخل سنة ١٦٧٥، ولأول مرة تقسيماً جديداً، ثلاثياً للتاريخ، يتحدث فيه عن حقبة وسطى أو وسيطة médiéval بين حقبتين أخريين: قديمة وحديثة. وإذا كان ما ميز الأولى هو أنها أفرزت ما يسمى بـ «المعجزة اليونانية»، وما يميز الثالثة، هو أنها بعث وتجديد، ونهضة وإحياء، فإن ما ميز الثانية هو أنها كانت جموداً أو انحطاطاً فكرياً وحضارياً. فلا تأخذنا الدهشة أن لاحظنا ظهور مفاهيم جديدة، ولأول مرة، كمفهوم التفاؤل سنة ١٧٢٧ ومفهوم الحضارة الذي

(1) G. Gusdorf, *De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée*, Paris, 1966, pp. 61, 69, 75.



تحدد معناه سنة ١٧٦٦ وصار مرادفاً للتأنس والتحضر والصعود في مدارج التقدم والرقى. كما سينظر الغرب إلى نفسه وكأنه مطوق بأمانة نشر المدنية ومسؤولية اشاعة الحضارة في باقي أرجاء المعمور التي لم تجد سبيلاً إلى ذلك للخروج من الطبيعة إلى الثقافة (= الحضارة). وتلك كانت الصورة الأولى للاستشراق، الذي رغم اضطباعه، في تلك الفترة، بصيغة حب الاستطلاع وامتزاجه بالرغبة في اثبات وحدة البشرية ووحدة مصيرها، انطبع بميل نحو فهم وتفسير سر تفاوت الشعوب والأجناس واختلافها وتباين درجاتها في سلم التحضر والتقدم<sup>(٢)</sup>.

ولسنا نبغي مما ذكرناه، الوقوف عند هذه النقطة بالذات بل التأكيد على أن الوعي بتاريخية المعرفة البشرية، على هذا النحو، أفرز مفاهيم معينة وشحنها بمضامين ومدلولات محددة تستند إلى فرضيات ثانوية تحولت إلى ركائز بدت وكأنها لا غنى عنها في كل كتابة تاريخية. أبرز تلك الفرضيات، الاعتقاد بأن الزمان التاريخي صيرورة متصلة متراكمة وأنه زمان واحد يستوعب كل الأحداث، يستند إلى معقولية وغائية تلتهما نظرة فلسفية للتاريخ يمكن الصعود بأصولها، لا إلى النظرة الفلسفية الانوارية للتاريخ وحسب، بل وإلى النظرة الفلسفية المسيحية للتاريخ التي تعتقد في وجود عظمة حقيقية في التاريخ، يغدو معها هذا الأخير ملحمة مقدسة تبتدىء مع خلق الإنسان وتستمر في اتجاه المستقبل، وفي اتجاه انفصال الخير عن الشر، في لحظة حاسمة، انفصلاً نهائياً. فالقديس أوغسطين، يعتبر التسلسل التاريخي، في كتابه الفلسفي الديني الطوباوي مدينة الله، تعبيراً عن صراع كوني بين قوى الخير والشر، أي صراعاً بين مدينة الله ومدينة الشيطان وهو الاسم العام الذي اختاره للشانين والصالين عن «جادة الصواب».

وليس من العسير ابراك أن فكرة التقدم لم تنشأ في القرن الثامن عشر، وقبله، على تربة مغايرة، رغم منحائها المعاكس للمسيحية ظاهرياً، وكل ما

(2) Ibid. p. 60.

تغير هو العناصر التي أريد لها أن تجسم الخير والشر. هذه ملاحظة تنطبق على فلسفة التاريخ في القرن التاسع عشر والتي نشأت ضمن إطار نظرية التقدم. ولا غرو إن لاحظنا أن أكثر الفلسفات الألمانية للتاريخ شهرة، هي فلسفة «هيجل» (١٧٧٠ - ١٨٢١). في رسدها لمراحل ظهور الوعي وانكشافه، وملاحقتها لمسار التاريخ بوصفه محكوماً بالعقل، تميل إلى تشبه مدار هذا الأخير. أي مدار الروح، بمدار الشمس. فإذا كان نور هذه الأخيرة يسير من الشرق إلى الغرب، فإن ضوء العقل يتحرك في نفس الاتجاه. ذلك أن أسيا هي بداية مسار العقل، أي البداية المطلقة للتاريخ، وأوروبا هي الغرب الفاصل أو نهاية التاريخ.

ورأي كهذا، يجد سياقه ومسوغه في فلسفة غائية للتاريخ، تنساق وراء اكتشاف نشاطه التركيبي استناداً إلى وجهة نظر عن مساره ككل، تربط الأحداث برابط واحد، وتميط اللثام عن خيط خفي يثوي خلف كل الصور والأحداث.

ومع ذلك، يظل القرن الثامن عشر متميزاً بوصفه أقرز الوعي بتاريخية المعرفة البشرية وبدور الزمان كعامل تقدم وتطور. وهو ما كرسه القرن التاسع عشر عندما شددت فلسفات التاريخ فيه على فكرتي المعقولة والغائية وجعلتهما تستقطبان كل الأسئلة المستبدة بالبحث التاريخي بمعناه الضيق، أو بمفهومه الفلسفي والتأملي الأوسع.

وهذا ما يبرر تركيز اهتمامنا، في تناولنا لموضوع الزمان التاريخي، على هذا القرن والقرنين اللذين أعقباه، قاصدين من ذلك ملاحقة ورصد النقد الذي أصاب المفاهيم المؤسسة للوعي التاريخي الذي أقرزه القرن الثامن عشر، وما أصابها من تضيق وخلخلة.



## الزمان المقدس والزمان المدني

نستند البصرة المسيحية الوسيطية للزمان إلى عدة أرواح مفهومية ترتد جميعاً إلى مفهوم أصلي وأساس هو زمان الله في مقابل زمان الشيطان ومنه يطبع الزمان الأول، الذي هو في اعتقادها الزمان الحقيقي أنه زمان متسلسل ومتعاقب، خطي الاتجاه ومتصل الأحداث فاعله هو الله وممثلة هو لكيسة بوصفها مؤسسة قائمة مادية للعين، واقعية رغم أنها من صفة نعو عن الطبيعة من حيث أنه لا يخالها الأثر المدمر والمخرب للزمان المدني ولا يجوز عليها تأثيره. فهي حالة ثابتة، خلافاً للدول والحكومات لسياسية التي لها أعمار وعصور وأزمة محددة يجري عليها لتحول بني يجري عن كل المخلوقات لذا كانت تواريخها غير شاملة بقبول اتجاهاتها ودرجات تطورها، واختلاف مواقعها داخل دورة التطور الخاصة بكل منها ولا ينبغي أن يفهم من هذا أن دورات الأرملة المدسة دورات يحكمها قانون العود الأبدى، بل هي دورات يحددها منطق متسلسل ومتعاقب خطي لاتجاه أي دورات ذات مبدأ وذات منتهى لها أول وآخر له طر الاعتقاد سائداً حتى حدود القرن الثاني عشر، أن نهاية العالم وشيكة جداً<sup>(3)</sup>.

وما ينبغي استخلاصه من هذا الاعتقاد بقرب يوم الميعاد، أن الزمان في تصور رجال الدين في العصر الوسيط، قاريخ ذو معنى، يحكمه معقولة وعائية، أنه معقولة خطية يحكمها منطق السقوط والاحتمار فالعالم يسير في اتجاه بهيره وانحطاطه من هذا اعتقاد وسيطية القرن الثاني عشر أن

3' K Pomian L Ordre du temps. Paris, 1984 p.39 40

رماهم هو شيخوخة العالم الذي بلغ من العمر أرثله أي به حر الأزمان ،  
 غير أن ما لا ينبغي أن نغفل، هو أن احساس المؤرخين وعلماء اللاهوت  
 لوسيطيين ذلك، بأن رماهم هو اللحظة الأخيرة التي يعيشها العالم، رفة  
 في ذلك الوقت شعور محوره الاعتقاد بانه حصاره العرب وعوقها عن  
 حصاره الشرق ويمقل، في هذا الصدد، الباحث العربي المختص في العصر  
 لوسيط حاب لوعوف، خصوصاً كلها تؤكد على أن مركز انتقبي انتقبي مع  
 التاريخ من الشرق إلى العرب وأن الحكمة انتهت إلى هذا الأخير «بقدر أراست  
 العاية الإلهية أن تتحول سلطة العالم التي كانت بيد الشرق في بداية  
 العالم، أن تتحول مع اقتراب نهايته إلى العرب» لتجربنا بأن نهاية لعالم  
 وشبكة خصوصاً وأن محرى الأحداث طبع عايته ومتهه»<sup>(4)</sup>

ويمكن القول إجمالاً، لقد تمثل اليهود التاريخي للمفكرين مسيحيين  
 في العصر الوسيط في محاولة إبقاء التاريخ وإكماله ذلك أن مجتمع  
 لأقصائي - طنقته المهيمنين، طبقة الفرسان وطبقة رجال الدين - اعتر  
 نفسه نهاية التاريخ وتتوجاً له نهاية التاريخ أنها الفكرة التي حاول  
 السكولائيون تطيرها من خلال الدفاع عن أن كل تاريخية علامة إحصار  
 وأن اللازمانية هي المال الحقيقي

وقد طرحت مماثلة الزمان المدس للقوط والاسداد، هذه لسقد  
 واسؤان مد القرن الثاني عشر الميلادي نفسه قال جان سالبسوري J.  
 de Salisbury «أنا أشبه ما يكون بأفراهم حالسين فوق أكتاف عميقة  
 ترى أشياء أبعد من تلك التي يرونها، ويمتد بصرنا مسافة أبعد من تلك التي  
 تمتد إليها أبصارهم ولا يرجع ذلك إلى حدة أبصارنا أو إلى أننا أضخم منهم  
 حنة، بل لأننا أعلى منهم وأكثر ارتفاعاً، لضحامة حنتهم التي نحلس  
 عليها»<sup>(5)</sup>

(4) J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval* Paris 1982 p 141

(5) Cit. in Le Goff, *op. cit.* p. 146.

(6) J. de Salisbury, *Metalogicon*, 3, 4 (Patrologia latina), t. 199. col 900c cit  
 in *L'Ordre du temps*, p. 40 - 41

وقد ردد هذه المفولة بعده، عدد عديث من مؤلعي العصر الوسيط وهي  
تفصح عن رأي بدأ مشيع في بعض أوساط متقني أوروبا الوسطية، فوامه  
العبادة بأن معرفة البشرية امتداد منتظم متطور، بحكمه منطق التراكم، وأن  
عناصره ينظم في سيروره رمزية حطبة متواصلة التقدم

ولا يسمى أن يغتر، مع ذلك، بجرأة هذا البصر، فالمدافعون عن فحواه  
لم يكونوا سوى اقلية، بينما العالمية كانت مع التيار التقليدي المحافظ الذي  
يرى في اتجاه الرمان التاريخي تدياً من الأرفع إلى الأقل رفعة وبتعاداً عن  
نموذج الكمال لكن الصراع بين التيارين، بدأ يعرف، رغم هذا بعض وحدة  
متحدة، صورة صراع بين «الأقدمين» و«المحدثين»، ظلت فيه الغلبة للأوئل  
من حصر فكرة خطية الرمان وارتقائه بفعل مساهمات الأجيال، تضر حارح  
الألفق الشقي والفكري لفلاسفة العصر الوسيط وعلماء لاهوته سيف وأن  
اوعمي المسيحي كان يميل إلى اعتنار أن كل ما يحدث في الأرض أو في عالم ما  
تحت بقمر، محدد برجمات السماء ومحكوم بها، لا بالمعنى الكوسمولوجي  
فحسب بل وبالمعنى الكلامي كذلك أي أن ثمة تدخلا مستمراً ومباشراً  
للسماء في التاريخ وفي أفعال البشر<sup>(٧)</sup>

ومع منتصف القرن الرابع عشر، ستتبنى الحركة الاسكانية موقفاً  
جديداً من اسهي، فقد رفض رعماء هذه الحركة فلسفة ولاهوت ابقرون  
الثالث عشر مولين وحوهم شطر آباء الكنيسة من جهة (كالقديس  
اوغسطين)، ومن جهة ثانية شطر البصوص القديمة وترث عن هذا التوجه  
الحديث ن تصاءلت بسمية، «الآثار العاطفية» لللممة المسيحية، كما  
تصاءل عن عصر المعجرات في عملية تفسير أحداث التاريخ ولأهم هو أن  
ابحث عن البصوص القديمة رافقه ميل إلى المغاربة والبعد والصحيح  
فظهر لاحتساس الأولي بقيمة المعالحة الناقدة.

وهكذا رد الاعتنار للتاريخ المدس، الوثني السابق على المسيحية.

---

G. Pattaro La conception chrétienne du temps. in. Les cultures et le  
temps O. Collectif UNESCO. Paris, 1975 p 194

واستعداد إلى حد ما مكانه البارزة التي فقدتها على أيدي الكُتُب المسيحيين نصفه عمدة وأوغسطين على وجه الخصوص، ويرجع هذا إلى حد ما إلى إعجاب الاسمينس بالثقافة الكلاسيكية، فضلاً عن أن ممارسته لكتابة التاريخ، لم تنق عند سقوط الامبراطورية الرومانية، حكراً عن رجال الكنيسة وعلماء اللاهوت. فبدأ الانتباه ينشد إلى القوى والأحداث السياسية الناجمة في اسربج ويعني هذا بإيجاز العودة بالتاريخ إلى صورته لسابقة عن اسسبحيه وهو الأمر الذي رابت من قوته البعرة الاستفلاية عند من الايطانية التي أحدثت تظهر في صورة جمهوريات تحت بكياها، فضلاً عن ظهور موانر القوميات الحديثة.

و بوضع أن الحركة الانسانية أحدثت تقدماً، أدبياً وثقافياً، في الكتابة تاريخية بحرص رعمائها على إحياء التراث البلاعي والأدبي والتاريخي القديم ورعم أن مؤرخي المدرسة الانسانية لم يندوا المعجرات التي من بها مؤرخو العصور الوسطى ولم يقلعوا كلية عن تبجيل الخرافات الماثورة ولم يحققوا سكتة التاريخية، كما كان مفروضاً، تحرراً كاملاً من سيطرة المصالح والرغبة في محابة أصحاب السلطة، إلا أنهم حرروا التاريخ إلى حد ما، من الاتجاه الديني<sup>(٨)</sup>.

على حسب المعرفة الكتابية الحادثة، أصبح الاسمينسبور لمجال لمعرفة أخرى لا تقل خلواً عنها رعم أنها ليست حياً أو تنريلاً من لسماء، انها مجموع الروائع المتمثلة في النصوص القديمة، والتي هي أعمال بشرية، تعكس عصمة الطبيعة البشرية، وليست تعكس مجرد بؤسها ولولا ما تسببت فيه حركة الاصلاح الديني من نكسة عرقلت تقدم الحركة الانسانية، وتمثلت في رد الاعتبار للاهتمام باللاهوت والحدس لديني وبد كل ما لا يمت بمصلة للزمان المقدس بعد أن كانت الحركة الانسانية قد محنت في إصعافه، لأحررت تقدماً أكبر، وهو ما تحقق نهائياً في القرن ائس من عشر بعد أن تم سحق الحكم الديني

٨ هاري المر ماربر، قارميج الكتلية القاريخية، ترجمة محمد عبد الرحمن بوج - بحره لأول، القاهرة، ١٩٨١، ص ١٤٥ - ١٤٧



## الزمان المسترسل

مع القرن السادس عشر، يظهر تصور جديد للزمان، لا يعتبر الزمن الحقيقي «رجوعاً» إلى الماضي، ولا حتى «معثاً» و«أحياء» له مثلما كان الشأن مع الحركة الاساسية الرابعة لواء «النهضة» و«البعث»، بل يتسم بالثقة في المستقبل والتعاؤل بالتجديد والتحديث والابتداع ومذلك رد الاعتبار كاملاً «لزمان المدرس» ليعدو الزمان الحقيقي ومما ساعد على ذلك حركة التوسع الاوروبي وبداية ظهور الاختراعات، كاختراع الآلة الطابعة وغيرها ولا يمكن اعتبار فلسفات وأفكار كل من ف. ميكون وديكارت وج. لوب. سري اعتبار الصادق عن ثقة الانسان الحديث بنفسه وبقدرته على استكشاف مجهول

لقد ترتب عن استكشاف أجزاء جديدة من المعمور، أن أدرك الناس أن ثمة مقاعاً شاسعة أخرى في الكرة الأرضية، وثبت لهم أن المراعم التي كانت تحيط بالأجزاء غير المعروفة من أعاجيب وأمور مثيرة للدهر، إنما هي نوع من الأساطير التي لا أساس لها من الحقيقة في شيء. كما ترتب على البحوث والاستكشافات الفلكية، مع كوبرنيكوس وج. برونو وغاليليو أن أميد اللثام عن جوارب أخرى من عظمة الكون واتساعه فظهرت أفكار جديدة أهمها ما يحتص بالبطام الكوني وحركة الكواكب، مما عصفت بالتقاليد والمعتقدات الدينية القديمة، فواجه التفسير الديني القديم للعالم تحدياً حطيراً، تمثل في أن الكشف العلمي والاجتهادات الفلسفية الجديدة، كانت تمير نحو إبعاد تفسير عقلاني للظواهر الطبيعية والاجتماعية ومما ركى هذا لميل مهاجمة ط. هوبز وب. اسديوزا للأراء التقليدية حول محتوى

لعهدين القديم والحديث، واهتمام الأول بالفلسفة السياسية من منظور «الصناعة البشرية» إذ كان من الطبيعي أيضاً أن يكون ثمة انعكاس عميق للاكتشافات العلمية الجديدة والفلسفة الجديدة للطبيعة عن الفلسفة لاحتدامه المعاصرة في ذلك الوقت وهكذا ظهر مفكرون أمثال هيكل وهيرم يؤكدون على فكرة استمرار المجتمع وتطوره تصور منظم شأنه في ذلك شأن الطبيعة ومعنى ذلك أن الفكرة القديمة عن انقراض الانسانية والتي مفادها أن خير العصور ما سلف ثم شيئاً ما الذي يليه، أي أن يصيب البشرية انحطاط المحتوم وتتبدى من عصرها الأول انهضي بنصيبها بدهور، حل محلها مفهوم التقدم المستمر والمتواصل من المراحل الدنيا إلى المراحل العليا أي أن العصر الذهبي هو مستقبل البشرية وليس ماضيها

ظهر هذا المفهوم الجديد، على وجه الخصوص، في كتابات فونتينيه Fontenelle وهيكل وفولتير وتيرغو Turgot وكوندورسي Condorcet وكنط Kant

لقد سبق للفيلسوف الفرنسي باسكال أن أثبت في كتابه رسالة في الفراغ (١٦٤٧) الطابع المتراكم والتقدم للمعرفة البشرية، بالتأكيد على أن المعارف ينضاف المتأخر منها إلى المتقدم ليريدده على وثرء بحيث لا تنحصر استفادتنا في ما أوصلنا إليه البحث والتقصي، بل تشمل ما ورثناه عن أسلافنا وما سيتوصل إليه أحفادنا معدداً أنها مجموع اسهامات واحتياجات بني البشر قديمهم وحديثهم<sup>(٩)</sup>

كما شبه فونتينيل تطور المعارف البشرية وتناميها بتطور لاسان أو بعذرة أصبح بتطور البشرية جمعاء، حتى لا يقال أن تشعبها بالاسان ناقص ما دام لا يأخذ بعير الاعتبار أن الاسان يشيع ويبلغ من اعمر أرومه ثم يموت وهو يعني من هذه الملاحظة أن يؤكد أن البشرية تطور عن الدوام

<sup>٩</sup> B. Pasca. Fragment de préface pour le traité du vide (١٦٤٧) in œuvres. Paris. Hachette. 1908. L II, pp 138 - 139

في حالة شباب متحدد باستمرار (١٠).

في كتابه «مقالة في العادات» (١٧٥٦) ينظر فولتير إلى التاريخ على أنه أساساً ندح احتكاك الأفكار والحضارات وتفاعلها. وحنة الكتب ككل يؤيد هذا الاحساس إذا أراد له صاحبه أن يكون تاريخاً شاملاً ثقافات كل العصور ولشعوب ولوحة متكاملة لاسهاماتها ورغم ما يطبع الكتب من تفكك وعدم تماسك وبرعه أوروبية مركزية واضحة، إلا أن ميرته الأساسية هي الرغبة في ابرار سمة التقدم التي تطبع تطور الحضارة البشرية بكل جوانبها (١١).

وهي نفس السمة التي حاول تيرغو Turgot قبل ذلك تصنع سير أن يبررها في كتاب شهير له يحمل عنواناً مثيراً بالدلالات هو «لوحة فلسفية للتقدم المطرد للفكر البشري» (١٧٥٠)، بالتأكيد على أن الزمن التاريخي ليس زمناً متصلاً ويحصر لمطلق التراكم وحسب، بل هو كذب زمان مسترسل ومتواصل التقدم بشكل لا يقبل الرجعة (١٢).

لذلك من التاريخي، زمان متصل اتصال حلقات الحضارة واتصال تقدمها لتواصل من البسيط إلى المعقد، ومن الأقل نضجاً إلى الأكثر نضجاً. انه زمان ذو بداية وبدايته هم الأرقام البدائيون الذين تشهد حالتهم على ما كانت عليه ابشرية في شأنها كما أن له عاية، وعاية هي ما يحصر من تحولات في مركز الحضارة الساخن.

لا تأخذ الدهشة، إذن، إن وحدنا روسو يقيم أطروخته على التمييز بين الحالة الطبيعية والحالة المدنية على اعتبار أن التاريخ لا يبدأ إلا مع

10) B. Le Bovier de Fontenelle: *Entretiens sur la pluralité des mondes* Oxford 1955, p. 171-172.

11) Voltaire: *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principes faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII* 1756 Paris 1963 t. I, pp. 72, 155, 196, 299, 254, 397, 412, 304, 310, 770, 820.

12) Turgot: *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain* in *œuvres de Turgot*, ed. E. Daire, Paris, 1844, t. II, p. 608.

الثانية وبصاف قارىء هبعل خصوصاً عديدة يستعيد فيها ذات الأصروحه  
 الانوارية ليس للطبيعة تاريخ، لا تطور في الطبيعة، بعبراتها لا تقرر  
 الصيرورة لأنها محض دورات متكررة وحركات رتبه حجم عر ذات  
 الحار والتاريخ مرادف للوعي بالتقدم أو هو وعي الإنسان بالصيرورة  
 بميلاد التريخيه معاصر لنفي طبيعته الطبيعية. الطبيعة وحدها،  
 عاجزة عن ان تكون تاريخاً وعن ان تملك تاريخية. ذلك ان الوعي  
 بالصيرورة أساسه الوعي بالمثل والاحتمال بالوجود والعدم بشيء  
 وقيمه بالحضور والغياب أو الايجاب والسلب وحيثما تسود الحركات  
 اندثرية، ليس ثمة اثر للتاريخية ولا مجال للكلام عن التاريخ، خصوص  
 وان هذ الأخير زمان، اما زمان الوعي، الوعي بالصيرورة. من هذ كر  
 «الوقع معقولاً والمعقول واقعاً» فامارة المعقولة هي التاريخية، وامارة  
 المنطقية هي اتاريخية كذلك لما قبل المجتمعات التي تعيش حياة الطبيعة  
 هي مجتمعات لم تدخل التاريخ بعد ولم تذق للمعقولة طحماً

ما تجدر الإشارة إليه، في هذا الصدد، هو أن الوعي بالتاريخية  
 ولزمانية، وعي بالتاريخ وتقدمه واكتماله، وهو أمر ذاتي، تقوم به ذات  
 فردية مشخصة، تتطور هي نفسها في عمرة التاريخ وتعي به ومن خلاله  
 انفصالها عما هو غير تاريخي وتعادها عنه

ما تجدر الإشارة إليه كذلك هو أن القرن الثامن عشر كرس وتناهد  
 التاريخ، بالوعي بالتاريخية، هذا الأخير بالزمانية وهو وعي لا صلة له  
 بذاكرة من حيث هي تذكر واسترجاع أو استعادة لما مضى، من هذ يمكن  
 اعتدرك فكرة الوعي بالتاريخية، مثلما بلورها القرن الثامن عشر كادت عن  
 طرفي مقيص واعتقادات ديكاوت الرامية إلى ادراج التاريخ في مصاف الأحكام  
 ولزوات المعتمدة على الرواية والتذكر، وإلى اعتبار الذاكرة بشخصاً لأعقياً  
 بل هو دور العقل، كالحمال والحلم وسائر الأنشطة الانسانية التي تعمل  
 في لحظات غياب العقل أو غفوته

ومن مواضع هذا المفهوم الذي كرسه هذا القرن للتاريخ أنه مرادف،

من عسوق لتقدم ومما ركى هذه المرافقة أن المصاحفين التي شجر بها  
 اللفظ، مصاصين سياسيه عقد أخذ التمييز الذي أقامه روسو بين الحائ  
 الضعية والحالة المدنية أبعاداً سياسية - أخلاقية - اجتماعية إذا أصبح  
 الحالة المدنية هي الأساس لبلاد العقل والأخلاق والتاريخ والادوية ي  
 عقل تاريخي هو كذلك، النفس السياسي أي ما يحق للإنسان أساسه  
 ويحصه من برائن الطبيعة وشركها والشعوب التي تحصلت من شرب  
 الطبيعة هي التي يصنع التاريخ، لأن لها تاريخاً وعليه من «الإنسان  
 مدني» هو أساس تاريخي ينفي الطبيعة بعباً متواصلاً وموضوع  
 لمجوري تاريخ يطل هو الإنسان من حيث هو تحرة متصلة حوهرها  
 اربعة في الاعتناق من الطبيعة والانفصال عنها لذا يعدو التاريخ خطاً أو  
 شأ في الإنسان لكنه لا يعكس الإنسان كحقيقة أو كواقع من بصور  
 مثلاً من الإنسان تتخفى فيه القوة والمؤسسة والمصلحة، يحق للإنسان  
 ستناداً، من منظومة أسناد قرامها رؤية الغرب لنفسه وبأحر أي صورة  
 للغرب في مرآة الأحره وهي صورة تنعكس بجلاء ووضوح من خلال  
 التاريخ لشامل للبشرية، أي التاريخ الكوني، «التاريخ لشامل كان  
 موضوعاً محباً لمفكري القرن الثامن عشر فولتير قبل روسو» نه تاريخ  
 لبحرورة ومجموع التحرة الإنسانية من حيث هي تجربة تاريخية على  
 محكها يفترق بين البشر إلى من شذهم الطبيعة إليها، وإلى من يمكنون  
 قنصتهم عليها وكتاب مقالة في العادات لعولتير بمودح «ذلك» يتحول فيه  
 التاريخ إلى مناسبة لاستخلاص العبر والدروس وإقيم المدنية  
 واحصارية<sup>١٢</sup>

يصبح التاريخ الحقيقي في منظور القرن الثامن عشر هو التاريخ  
 ابدى ينح في الإمساك بحيط التقدم أي الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة

<sup>١٢</sup> G. Mairat. *Le discours et l'historique*, p. 155 - 159

G. Gusdorf. *De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée* Paris 1966.  
 p.60

وهذا ما يبرر الفصول التاريخية الذي طبع القرن الثامن عشر، والممثل في  
حب معرفة كل ما هو غريب ومخالف، أي كل ما يظل أقرب إلى الطبيعة ولم  
ينشأ بعد الثقافة من مراثن الطبيعة لم يعرف التاريخ إليه، بعد، طريقاً  
من هنا إمكانية فرض التاريخ، على الشعوب الأخرى، كرهاً أي عن طريق  
الاستعمار

بعد كان القرن الثامن عشر قرناً حاسماً في تشكيل الثقافة الأوروبية  
ورسم موجهاتها، فهو عصر ظهور العلم التاريخي برؤاه وتصورات  
والموجات لايدولوجية والفلسفة المشبعة بالروح الوضعية التي تنظر إلى  
الفكر من منظور ارتقائي وتطوري البرعة يصنف «الحراقة» و«الأسطورة»  
و«الدين» في الدرك الأسفل، ويُؤمى العلم أعلى درجات التطور

سيشكل تصور الزمان التاريخي على نحو حتمي ومتعاقب الأساس أو  
الترتيب التي أسست المفاهيم المؤسسة لمنهجية التاريخ، وتاريخ الأفكار سادت  
لهذه الملوك الأخير من التاريخ، استند به هاجس انحرار جديد التقدم  
لمطره بفكر الأساسي انطلاقاً من الاعتقاد أن الجديد أكثر صحةً وكمالاً  
من القديم وإن كل تقدمية رمادية هي نقص منطقي، وكل جدة هي ارتقاء  
وبمر وتقدم أن الاهتمام في منهجية تاريخ الأفكار ينصرف إلى سرد البوقع  
والأحداث والمفاهيم والمعاني والدلالات وربطها ربطاً بعيد لا اتصال إلى  
انفصالها، ويبحث لها عن حيط رابط يظل متوارياً خلفها، يكون الضامن  
لاستمرارها وتطورها البطيء المتصل والمتواصل، والذي يجعل المتأخر منها  
أو ملاحق تصويراً للمتقدم أو السابق وتنقيحاً لهما ينصرف الاهتمام إلى  
إبراز لكيفية التي حافظت بها الأفكار على نفسها عبر الحقب والعصور  
والتوصيفات المختلفة فكان الحقيقة اكتملت في التاريخ بصيغة نهائية، وما  
تعرفه من تبدلات لا يصيب جوهرها، بل يمس الاعراض فقط وهذه هي  
لصيغة التي أحدها التاريخ للأفكار حتى العصر الوسيط

أما لصيغة التي طفت على السطح ابتداء من القرن السابع عشر فإنها  
نقول برمانه المعرفة وتاريخيتها أي أنها تراكم غير مكتمل وصيرورة لا

تتوقف و يفكر شيء يتحقق داخل الرمان لا خارجه كما ستتطو عن اسطخ فكرة ان التاريخ، بأريج للبدء والتاريخ هها الأخر تسلس بلاحداث والوقائع والأفكار، يعكس اتصاله تقدم الوعي أو أفكر البشري من الأدنى إلى الأعلى، ومن البدائية إلى النصج. ومن الحرافة إلى العلم وم يكن قامور الحالات الثلاث لاوغست كونت A. Conte، سوى صدى لذلك انصور التطوري والارتقائي للتاريخ ولتأريخ الأفكار

ثمة إذن مبادئ ثاوية، حددت عند القرن السابع عشر، وحتى الثامن عشر صيغة وأعراس ومقاصد تاريخ الأفكار يشار منها عن وجه احصوص إلى ظهور مفهوم العقل أو الفكر المتقدم الموجه لسائر العقول انه بمثابة روح حامل للمعرفة البشرية وملهم ذوي الأفكار لشقة، يدفع لتاريخ دعماً نحو عاية وسينكور لدى مؤرحي الفكر والفلسفة وشفقين وعي بأن تاريخ الفكر هو صيرورته الرمانية وأن ثمة غائية تحكم تصور المدرف وتنظم مسارها وتجعلها تشق بإصرار طريقاً ينتجه صعوداً من الأسفل إلى الأعلى لذا فتطورها أشبه ما يكون بتطور الكائنات الحية، بحكمه اتصال لا تتخلله فحوات أو تقطعات

لقد هيمس على تاريخ الأفكار هاجس ملاحقة الفكر البشري وتحديد طبيعته وبشطه ورصد تقدمه وتطوره ومساره عبر الرمان قصد انوقوف عن مراحل تشكل الحقيقة وتكوينها كل تشكل أو تكون، هو اعتناء وامثلاء متصل بحكمه تقدم مسجم لا يصيبه التصدع لذا فكل تاريخ للأفكار مضطر إلى أن ينتج تسلسلها عبر الرمان من خلال التأثير المتبادل بين السابق واللاحق لابرار الحيط الرابط الذي ينتظمها ويحف منها اسهامات متراكمة لا يعني بعضها الآخر، بل يكمله

لفكر في اشكاليه تاريخ الأفكار، حقائق متنامية، تتراكم عبر الزمن وتندمى بصورة متعاقبة ومسترسلة؛ وهي حقائق ترتد في نهاية المطاف إلى اسهامات الأفراد وانتاجاتهم بوصفهم دواً مدعة وعقلاً راحة ومرهقة وحدوساً ثاقبة ملهمه، مما يجعل مؤرخ الأفكار ملزماً بالكشف



حلف الآراء والأفكار عن قصدية الذات المتكلمة وعن مشاصها انواعي وم  
 كنة ترعب في قوله. وعن معضر التحليات اللاشعورية التي صفت عن  
 اسطح إذ يتعلق الأمر بإعادة انشاء خطاب جديد، ويكشف الكلام الأكم  
 انهامس ادي بطل مسرسلأ حلقه، يحرك الأصوات المسموعة المتقطعة  
 وباستعادة النص الرفيع اللامرئي والذي يسري ما بين السطور المكتونة  
 والحقيقة أن منهجية تأريخ الأفكار، انطبعت بطابع بشات التي  
 احاطت بها اعتبارات وملايسات لها صلة نوعية ووثيقة بالقرن الثامن عشر  
 وأيديولوجية عصر الأنوار فقد قامت هذه الأخيرة، من بين ما قامت به على  
 تمجيد العقل وإعادة الثقة إليه واحتقار العصر الوسيط بتحميله ثعبت ما  
 أصاب البشرية من تدهور وانحطاط وجمود هائتهائه يستأنف اتاريخ  
 مسيرته المعصلة وعوض المعرفة المتعالية التي تطرح نفسها خارج لرمز  
 كحقيقة كتمت في الماضي سيطرح مفكرو الأنوار تصوراً حديد للمعرفة  
 قوامه انظر إليها كحقيقة تاريخية تساهم الاحيال البشرية في سائها

## فلسفة التاريخ وفكرة التقدم لدى هيغل

يذهب حار هيدلبرغ إلى أن فلسفة هيغل تتوخ فلسفة القرن الثامن عشر وتكمّلها، كما تدهش فلسفة القرن التاسع عشر وتفتح بابها على مصراعيه، فهي تقع بين قريبي. وتشكل حلقة الوصل بينهما وحكم كهد يتأكد للمرء صوابه، خصوصاً، حينما يقف وقفة تأمل من آراء هيغل في «التاريخ» و«العقل» وكذا «العقولة»، ويقارنها بمثيالاتها لدى مفكري القرن الثامن عشر، لاسيما فولتير.

لكن عائقين، على الأقل، حالاً بين فولتير وعدد من مفكري القرن الثامن عشر وبين النظر إلى التاريخ من منظور التقدم بمعناه الهيجلي أي كاتجه ينتظم على الحوادث والأحداث وتنوعها وتقنيات وكثافتها في حيد منطقي يتيح لها الفرصة كي تتكلم ونسحب لنفسها عن مكانها المشروع والتاريخي ضمن تسلسل الأحداث وتعاقب العصور<sup>(14)</sup>

تمش أول هذين العائقين في كون آرائهم الفلسفية والاجتماعية والجمالية، مجتمعة ومتفرقة، أدت بهم إلى اعتبار العصر الوسيط عصر تقهقر وارتداد ولعل مرد ذلك الحكم، الذي ان قول سارتر هيجل فإنه لا محلو من الانحطاط، هو اعتبار أعلمهم، وعلى الخصوص فولتير، لندانية المسيحية أكثر حليف للتوحش والهمجية والبطالة، واعتبار العصر الذي سارته فيه، أي العصر الوسيط، عصر حمود وظلام والنعيص من قيمة الفن الوسيط في مجال المعمار والرسم إما بالمعارضة مع الفن القديم أو مع

(14) Hyppolite Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel Paris 1948 chap. 3

صور النهضة، أو معهما معاً وهو ينحصر بقف عقبة كآداء ما إحصاف  
العصر الوسط، وتكوين رؤية شاملة للتاريخ لا تتحاصر سبهم كافة  
الشعوب والحضارات في مقدمه وصبعه، كما تحول دون صورة  
لرمان التاريخي تصوراً مسرعاً لا تتخلله توقفات أو معطلات.

أما العائق الثاني، فقد تمثل في أن كل تصور خطي مسترسل ومنعقد  
لرمان التاريخي، إلا ويتطلب من صاحبه أن يعود إلى تقديم تفسير مقنع  
وشاف لدلل الرحم العاطفي الذي يدفع الأفراد والشعوب، بدون وعي منهم  
إلى أن يصنعوا ما يصنعونه. وإذا كان القرن الثامن عشر قد أرجع ذلك إلى  
الطبيعة عبر الطبيعة مفهومها لدى أهرر مفكري ذلك القرن لا يمكنها أن  
تفرز سوى تاريخ ساكن عديم الحركة. مثلاً كان ذلك مع «مذهب العناية  
الالهية» لدى بوسبي Bossuet<sup>15</sup>، في القرن السابع عشر، ولدى هل عاجراً  
عن تقديم تفسير معقول للتقدم المطرد الذي تعرفه البشرية خلال مسيرها  
استرسل لأجل بلوغ مفهوم التقدم، ولطوره كأداة تسمح بتجديد دراسة  
التاريخ وكتائنه، كان ذلك يقتضي إقامة معادلة بين الفرد والجمعية وهو  
أمر فعله البعض، أمثال فونتيل Fontenelle، مع استخلاص كل ما يلزم  
ستخلاصه من ذلك. أي فكرة أن البشرية لا تضيح، بل تطل متصددة  
لشباب ومطرودة التقدم، وأن مبدأ تقدمها «روح» تنقص البشرية نفسها  
وتتحذرها لبوساً تظهر به وتتجر من خلاله وكان هذا الروح اله محايث  
سشرية ولا يتعالى على التاريخ اله يتغير مع تقلبات العصور والأزمنة دون  
أن يفقد هويته وجوهره، ويتغيره وقطعه لأراحل متتالية توافق حقب التاريخ  
إسشري يسمح لهذا الأخير معنى ويرسم له عاية إلا وهي تحقق كل  
لامكانيات التي كانت كأمة فيه مبد مدته كتاريخ

من هذا المنظور العائلي للتاريخ، لم يعد من الحائز اعتبار العصر  
لوسيط عصر حمود أو حقبة مشازاً، بل هو مرحلة ضرورية في تقدم الفكر

(15) B. Bossuet Discours sur l'histoire universelle (1681) Paris, 1966

K Pomian L'Ordre du temps, p. 129-130

## المشري وتصور الشريعة

وهذا ما يفسر لنا ذهاب العديد من مؤرخي الفلسفة إلى أن الفلسفة الهيدسية ترعرعت في مناخ اتسم بالعودة إلى المسيحية رد الاعتدال لها. بنفس المعنى لدى كانت به فلسفة التاريخ لدى هردير Herder ففسفه مسيحية ومعني بهذا أن طريقة هذا الأخير في التفكير، تأرجحت بين قصصين متقابلين هما الكائن المخلوق، والمتعالي فهو من ناحية قد فسر التاريخ عتصاراً على طبيعته الانسان موصوراً آياه شيئاً ينكشف فيه البقاع عن الانسانية عبر أنه من ناحية أخرى كان مضطراً إلى البحث فيما وراء الأحداث المتحققة في التاريخ عن حطة الهية. باعتبار التاريخ فعلاً من أفعال لعباية الالهية<sup>(١٦)</sup>.

لكنها ترعرعت وشئت كذلك في مناخ متأثر بروح الثورة الفرنسية، لتي أثارت حماسة هيجل خلال فترة ما، شأنه في ذلك شأن كل معاصريه تقريباً، فكان يفكر في اصلاحات واقعية تصبغ الحياة من جديد في مؤسسات أكل عيب لدهر معتبراً أن الفلسفة وسيلة أصلي لعصره من الدين لتعير عن معنى احياة الانسانية في تاريخيتها<sup>(١٧)</sup>.

ولا ينبغي الاعتقاد، من هذا، أن هيجل، يريد كمفكري الانوار، أن يحل آثارا ادبيية لاهوتاً أو ديناً طبيعياً يرتكر على الفهم والتحليل العقلي لمفهوم المرحود اللامتناهي، ويبطر إلى هذا الأخير، أي الله على أنه مجرد وطيفة، مفرقة لعالم<sup>(١٨)</sup> هائلي ماهرة تجد وضعها في نظام الروح، ويمكن لوقوف عن لحظات تكويها الداتي في كل مستوى من مستويات نفثها إلا أنها ماهرة لا تتحقق إلا في ارناسط بصيرورة الروح ذاته في تعدد تعيبياته ولا تفهم إلا صممها فالدين في عموميتها، يجب أن يترك كلحظة من لحظات

١٦) رنصب كاسرر في المعرفة التاريخية. برنحه أحمد حمدي محمود. القاهرة (د. ت. من ٤ ٣

The Problem of knowledge وهي برنحه للحرء الثالث من كتاب

7 J. Hypponite, op. cit., p. 8 9.

18) F. châtelet, Hegel Paris, 1968, p. 117 118.

لروح وكتعبير، في تجلياته الخاصة، عن الثقافة التي يصل شيئاً شبيهاً بالوعي ذاتها فهو من نظام الروح، وليس شيئاً طارئاً أو ماعلاً أو حادثاً أو حارحاً عن نظامه، وحقائق الدين المتمثلة في القول بوجود الله، حقائق مباشرة، ومقدمة لكل فلسفة دين، والاندلاء بالحجج في هذا الموضوع أمر مصطلح<sup>٩</sup>.

إن صيرورة الأديان، منطوية إليها من الراوية الفلسفية، أنها صيرورة الروح بدأت في مباشرة عبر تجارب الجماعات الدينية المختلفة وتنظيمها وديناميتها، تطلعت الإنسانية بالتدريج، أن تكتشف نفسها كروحانية، أي بمثابة حرية ومعقولة، في آن معاً وبصورة لا تقهر الانفصام وليس دين شعب من الشعوب، مجرد اعتقاد أنه التعبير عن المعرفة بدأت وعن درجة المعرفة التي يملكها هذا الشعب عن ذاته وعن علاقته بالعالم

ويتم التعبير المصاعف والحاسم عندما ينتقل الروح من الأديان المحددة إلى الدين المطلق، فكل منها خاص بشعب من الشعوب وثقافة تاريخية أما الدين في ذاته، فهو الدين المطلق المكتمل فيه يغدو الله حلياً كما يعدو فعلاً ما هو عليه في مفهومه فالدين الأعريقي مرحلة كان لا بد للعافية الدينية أن تمر بها، كتحل من تجليات الروح، ثم ما تلبث أن تتجاوزها

أما المسيحية، ففيها يكتمل الدين، فتصبح الأديان الخاصة، التي هي بمثابة تدرج انشعوب في الاقتراب من الموحود اللامتناهي، معقولة الدين المسيحي هو دين الحقيقة، وليس المقصود هنا، جانب صمته التاريخية بل مصمومه لأن الله فيه يصبح متحلياً «إن الدين المسيحي، دين إعداد وثام لعام مع الله، الذي أعاد الوثام بينه وبين العالم»<sup>(١٠)</sup>

والوثام هنا هو تجسد المسيح وتجليه وبجعله للآلام «ولاكثر حملاً

9) Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, Trad. Gibelin Paris 1954 t. 1, pp 15.65 - 221

(20) *ibid* p. 42 - 43.

في ليس مسيحي هو التحي المطلق للتناهي الصائر حدساً، البحي الذي يستصيع كل واحد أن يتنبه وأن يشعر به»<sup>(٢١)</sup>

كان عينا أن نسهب شجناً ما في هذه البعطة المخلقة بالفروق البقمة  
ير تصور كل من مفكرى الأموار من جهة، ومعمل من جهة أخرى للتقدم  
بها هروق ترتد إلى تماين السياقين

سياق مفهوم التقدم لدى ميل، هو فلسفة عاثية للتاريخ بسباق وراء  
اكتشاف نشاطه التركيبى، استناداً إلى وجهة نظر عن مساره ككل، تربط  
الأحداث بربط واحد وتميط اللثام عن خيط حفي بثوي حلف كل البصور  
والأحداث، هو لعكرة أو الروح في المصطلح الهيجرى، أو العقل الذي يمو  
ويتطور في التاريخ وينكشف نموه وتصوره من خلال كثرة الأشكال  
والأحداث وصيرورتها أي صيرورة الروح العالمى أو الكلى

وبعت ميل هذه الفلسفة العاثية للتاريخ، في كتابه **العقل في التاريخ**  
بأنها تاريخ فلسفى أي دراسة التاريخ من خلال الفكر، باعتباره هذا الأخير  
ما يميز لأساس عن سائر الكائنات باعتباره أن العقل يسيطر على العالم،  
وأن تاريخ العالم، بالتالى، يتمثل أمامنا بوصفه مساراً عقلياً «فابقر من  
ناحية جوهر الكور أعني ما يكون به وعيه وجود كل واقع حقيقى ونقاؤه  
وهو من ناحية أخرى، الطاقة اللامتناهية للكون، ما دام العقل ليس من  
البصغ بحيث يعجز عن إنتاج أي شيء سوى مجرد مثل أعلى أو مجرد نية  
وبحيث يتجدد مكانه خارج الواقع في موضع لا يعلمه أحد، ويكون شبيهاً  
مفصلاً محزباً، يوجد في رؤوس بعض البشر، ولكنه المركب البلامتناهى  
للأشياء، وهو ماهيتها وحقيقتها الكاملة، أنه مادته الخاصة التي ينبعاص  
معها في نشاطه الإيجابى الخاص، ما دام لا يحتاج كالأفعال استهنية إلى  
شروط مادة خارجة ذات وسائل معينة يستخذ منها دعامة له وموضوعات  
نشاطه فهو يرود نفسه بعدائه الخاص، وهو نفسه موضوع عملياته» وعن

2 | bid p. 131

حين أنه وحده أساس وجوده وعايته النهائية المطلقة، عيه أيضاً القوة  
 لمشطة التي تحقق هذه الغاية وتطورها ليس فقط في صوامر لعالم  
 الصيغي، بل أيضاً في العالم الروحي، أعني في التاريخ الكلي أما أن هذه  
 «الفكرة» أو هذا «العقل» هو «الحق الحالد» وهو الماهية ذات اقوة المطلقة،  
 وأنه يكشف عن نفسه في العالم وأنه في هذا العالم لا يكشف شيء سواه،  
 أعني سوى هذا العقل ومحدده وعظمته وذلك هي الدعوى التي برهنت عليها  
 لفلسفة كما قلنا، والتي بعدها هنا دعوى تم اثباتها»<sup>22)</sup>

ويتصدى، في هذا السياق للرد على التهم التي قد يوجهها البعض  
 لتاريخ الفلسفي، بلومه بأنه تاريخ قبلي يرغم الأحداث والوقائع على  
 الانصياع به لكي تتفق معه وتندرج في قوالبه، مؤكداً أن الفكرة الوحيدة التي  
 يأتي بها التاريخ الفلسفي، هي فكرة العقل، فكرة أن العقل يهيمن على  
 العلم، وبالتالي أن التاريخ الكلي هو أيضاً مسيرة عقلية، قدرة لأمحدودة،  
 لامتناهية لكل حياة طبيعية وروحية العقل هو الماهية، هذا الذي به كل واقع  
 يضم وجوده وبقائه لذا فإن هدف التفكير، وبالتالي التاريخ الفلسفي،  
 اغفار ما هو عرضي أو طارئ، يترتب عن الضرورة الخارجية العائدة إلى  
 أسباب ليست سوى ظروف خارجية يجب أن مجده في لتاريخ عن غائية  
 كلية الهدف الأخير للعالم الذي لا يكون هدفاً شريعاً ماعداً من لشعور  
 الذاتي للأفراد بل يتحقق بتحقيق العقل في التاريخ وتجسد المطلق فيه  
 فالروح أو الفكرة تنتشر في كل مكان؛ أنه ضرورة تاريخية طبيعية روحية،  
 متنوعة الأشكال والمظاهر، ومتناحية التجليات، لكنه ليس في أي منها غاية  
 عن نحو أوضح مما هو غاية في هذا التصريح، وهذا التحي للروح في صورته  
 المتعددة التي سميها الشعوب أن هذه الأخيرة صور ومجليات مراحل  
 وبحصت تصور العقل تطوراً يتجه من الأقل إلى الأكثر بصحاً واكتمالاً لد  
 فإن سير لتاريخ ليس مسلماً للصدفة وعلى كل فلسفة لتاريخ، أن تتحد

22) Hegel La Raison dans l'histoire. trad. K. Popoianou, Paris Plon 1965  
 p.47-48



لها كفتراض أو أن ثمة غاية أخيرة مهيمنة على حياة الشعوب وأن العنصر حاصر في التاريخ الكوني، العقل الإلهي أو المطلق والتاريخ صورة لعنصر ومفعله ولشعوب والحضارات لحظاته لذا عندما نتحدث عن البصيرة البشرية، لسنا في حاجة إلى أن نمثلها بكل العشر، بل علينا أن نبصر إليها من رؤية اتحاد الروح إلى إكمال حقيقته ذلك أن الروح يفصح عن ذاته من خلال التاريخ وأحداثه ووقائعه، وذلك بروح جوهرى فيه ووعى شعب من الشعوب متوقف على ما يتعرف عليه فيه الروح من ذاته، باعتبار الروح ارتقاء لا محدوداً نحو الوعي الحر.

ويؤكد هيجل، في ذات السياق، أن أرواح الأقاليم وأرواح الشعوب، حُفَّت بها يتحقق الروح الكلي، ومراحلها يصل إلى التحقق الكامل لذا فإن لشعوب متميزة تمايزاً طبيعياً بفعل مرتبتها في مسيرة هذا التحقق كل شعب له مبدأه الذي إليه يتجه، وكذا غايته ومهمة التاريخ الفلسفي أن يبين تسلسل صيرورة ذلك التحقق.

انطلاقاً من أن التحولات التي يعرضها علينا التاريخ، تحليلت لتقدم نحو الأفضل والأكمل والمسار التاريخ الذي هو تقدم للوعي بالحرية، ومن انقور بعائية لتاريخ وبأن للأحداث معنى ومروراً موضوعياً، يرتب هيجل الحضارات والثقافات تراثياً أساسه بسنة تحقق الوعي الذاتي للروح فيها في القسم المخصص للعالم الشرقي من محاضراته في فلسفة التاريخ، يتبين بقرينة أن ذلك العالم، يعد الخطوة الأولى التي خطاها الروح، وبداية التاريخ الكلي «والمبدأ المميز لهذا العلم، هو التحكم في الإرادة، حيث لا تقوم الأخلاق ولا نفس الفواهي إلا على أساس من القهر، «ولا تقوم، لا بوصفها قوانين قهرية والواقع أن قانوننا المدني يتضمن بعض الأوامر الإرادية ( مكر العنصر الأخلاقي لم تضعه نحن في الالتزام وحده، بل في التوحد والاحساس المشترك ولقد كانت هذه الاخلاقيات يؤمر بها في الشرق كدس وبكر على نحو خارجي، وإذا كان مصمومون الأخلاق يؤمر به على نحو سليم تعاماً فإن ما ينبغي أن يكون شعوراً داخلياً ذاتياً، قد أصبح شيئاً خارجياً،

ويس ما يفقد هنا، هو الإرادة التي تأمر بأفعال أخلاقية، بل الإرادة التي تحرر هذه الأفعال بسبب أوامر من الداخل وما دامت الروح لم تسع بعد مرتبة الداتية، فإنها ترتدي مظهر الروحية التي لا زالت متعصبة في أوصاف العسبة. وحيث أن التمييز بين الداخلي والخارجي، وبين القانون والحس الاجتماعي لم يتم بعد (لأنه لا يزالان يعبران عن اتحاد لم ينقسم، فكذلك أيضاً الدين والدولة هالدستور: بصيغة عامة، ثيوقراطي ومملكة الرب هي عكسها المملكة الدنيوية، كما أن للمملكة الدنيوية هي عكسها المملكة السماوية. فما سميته الرب لم يتحقق بعد في الشرق داخل الوعي، لأن فكرتنا عن الله تقتصر لارتفاع إلى ما فوق الحس وعلى حين أنها تطيع بسبب أن هذا الذي نفعله يؤكد الحراء الداخلي، فإن القانون ينظر إليه هناك عن أنه في ذاته صادق صدق مطلقاً، دونما احساس بالحاجة إلى هذا التأكيد الذي والاسس لا يدرك في ذلك تصور إرادته الخاصة، بل إرادة أجنبية خارجية تعاماً»<sup>٢٣</sup>

ففي الروح الشرقي يظل جوهر الروح معموساً في لطيفة، أما في لعالم اليوناني، فإن مبدأ الفردية الشخصية ينبثق وإن كان محيطاً بهالة مثالية وفي العالم الروماني يتحقق التمايز الفردي للحياة لأخلاقية في صورة انقسام أو تمزق لامتناه لهذه الأخيرة إلى قطبين متعارضين هما وعي الذات الشخصي والعاصر، والكلية المحددة أنه يتعرض بين «رستقراطية تقف ضد مبدأ الشخصية الحرة في شكلها انديمقراطي، وبين فساد اعراف واجلالهم أي موت الحياة الأخلاقية ولا يتحقق التصالح بين لطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية، أو البشرية، على الأصح، إلا في لعالم احرماسي حيث تلنقي الذهبية الموضوعية بالحرية ويوجد الحب الأخلاقية شكل وأرع داخلي ذاتي وشخصي، تنتهي كل الصفات انسلية بروح

<sup>٢٢</sup> من محاضرات في فلسفة التاريخ ج ٢ العالم الشرقي ص ٥٦-٥٧

Hegel, Principes de la philosophie du Droit trad. A. Kaane Paris 1963 p

372-373.

لشرفه ولعالم الشرفي الذي لم يوصل إلى معرفة أن الروح أو الإنسان  
 ما هو سائر حراً، فكانت الحياة السياسية والدينية والروحية منه بروة  
 وشراسة وثهوراً واستداداً<sup>(٢٤)</sup>.

تصور تاريخ العالم، عملية عقلانية، ومن ينظر إلى انعام بالعبر  
 لعقلانية يحده يتربى برى عقلاي، حضاراته تحسب لمراحل تقدم عقل  
 و لومي، مما يحاهد الروح حقاً في سبيل بلوغه هو تحقيق كسوته انثانية  
 ويدعب حان هيوليت إلى أن دما بهم هيغل، هو اكتشاف روح رينة  
 ما أو روح شعب ما، هو صنع معاهيم جديدة قادرة على ترجمة حياة  
 لاسان اتريحية ووجوده، في شعب أو في تاريخ ( ) وقد كتب يقول «هو  
 لتفكير في الحياة، تلك هي المهمة»، إلا أنه يحب ألا يفهم من هذه الكلمة  
 احياة ابيربوجية، بل حياة الروح، وهي غير قابلة للفصل عن التاريخ<sup>(٢٥)</sup>،  
 وهو ما أدى به إلى استعادة التاريخ على مستوى الفكر، مستعيداً بذلك  
 لأفكار لعقلانية التي تشع بها والتي ظهرت في فرنسا وانتشرت في ألمانيا  
 تحت اسم حركة التنوير فقد كان يقرأ روسو بشغف كبير ويدرس  
 مونتسكيو ويتعمق في مصوصه إلى حد أنه وصف عمله، فيما بعد بأنه  
 «عمل خالده»<sup>(٢٦)</sup>.

ومهما يكن من أمر، فإن تصور هيغل لروح شعب ما، يختلف عما  
 يسميه مونتسكيو الروح العامة لأمة ما، لكن الأفق يظل هو هو وعليه، فإن  
 فلسفة هيغل تنهي فلسفة القرن الثامن عشر، وتدشر فلسفة القرن الذي  
 يليه، فهي تقع على نقطة التقائهما وتشكل صلة الوصل بينهما أي صلة  
 لوهرير «العقل» و«التاريخ»، مع الرغبة في التوحيق بينهما ولا يعني هذا  
 أن ابهيلية كما سبق المسحة إلى ذلك استعمرار آلي لفكر القرن الثامن عشر،

<sup>24</sup> Hegel, *ibid* p 375 - 376. La raison dans l'histoire, p 303 - 304

<sup>25</sup> J. Hyppolite Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel p 9

<sup>10</sup>

<sup>26</sup> *Ibid*, p. 20 - 21

عأور قطيعة يعحرها هيعل مع «العقل» الاموارى، هي تأكيد على أن الاحلاقية المطلقة لا توجد، ولا يمكن أن توجد إلا في «الامة». ذلك أن طافه الآلة الخلاقة لا تتجلى إلا بواسطة العقريات القومعة وفي حضارات يعينها أصيلة يرتد بعضها إلى بعضها الآخر وتتعاقد في التاريخ وهي فكره لا عدم مثيلاً لها مع ذلك، لدى هولتير وغيره، أي أن الحروب ليست شر أو بحرافة عن مسيرة التاريخ الحقيقية، بل هي ضرورة من ضروراته وليس هذا من عيب إلا لأن هناك أساساً فصلوا الحياة على الحرية يقول هيجل في مبادئ فلسفة الحق «صحيح أن الحرب تسبب للمكبت فقدان انصافية، ولكن فقدان الطمأنينة الحقيقي ليس سوى الحركة انصافية»<sup>(٢٧)</sup>

وقد طمعت هذه المطلة العائية للتاريخ مواقف حتى أبرز مدوئي لهيستية ومعني بهم ماركس وانغلر ودور الدحول هذا في نقاش قيل فيه ما قيل وسطر فيه ما سطر من كتب ومقالات هل ماركس هو المسؤول عن تحويل نظرية التشكيلات الاجتماعية الخمس، إلى فلسفة للتاريخ قوامها لتصور لواحد لهذا الأخير، أم أن التأويلات التي تعرضت لها المادية التاريخية فيما بعد، كانت هي المسؤولة عن ذلك؟ يؤكد أن ماركس هو وليد إبستمية معينة ررحت رؤيته للعالم تحت رمقها ورعم القراءات الجديدة انرامية إلى رد الاعتبار له، بتحليصه من براش تلك الإبستمية فإن لفظة المركزية الأوروبية تطل قائمة لديه حتى المصوص التي تعد من مرحلة الاختمار وانفضج، لا تقلت من حصورها. ومرد ذلك أن معارف ماركس وانغلر بخصوص التاريخ الشرقي، كانت صحلة، بل يذهب هوبردوم جامع ومترجم مصوص ماركس حول التشكيلات الاقتصادية ما قبل الرأسمالية إلى حد الحرم بأن ليس هناك أي دليل يشير إلى أنهما فكر أو رأياً مفروءاً حول هذا الموضوع قبل ١٨٤٨ «ومن المعكر أن يكون

27 Hege, *Principes...*, p. 369

معرفتهما بالاربع الشرقي قد اقتضت على ما تحويه محاضرات هوبل في فلسفة التاريخ (التي لا تسمى ولا معنى من حوع) بالإضافة إلى غيرها من معلومات التي كان من الممكن أن تتوفر لكل ألماني مثقف في تلك الفترة لا أن وجود ماركس في المعنى بالخطأ والنظريات السياسية التي حدثت في خمسينات لقرن الماضي وفي المقام الأول، دراسات ماركس الاقتصادية قد أثبتت كلها تحولاً سريعاً على معرفتهما من الواضح أن ماركس نفسه حصل بعض المعرفة عن الهند من الاقتصاديين الكلاسيكيين الذين قرأهم أو أعد قراءتهم في أوائل الخمسينات وبدأ بنشر مقالات حول الصين والهند وصحح من أن ماركس وأبطل كما منبهك في التعمق في مشاكل الشرق التاريخية إلى حد أن أبطل بدأ يتعلم الفارسية، وماركس حاول تعلم لغات شرقية أخرى كما بدأ يدرس بعض الكتب الاستشرافية حول التاريخ العربي أو الشرقي، وبعض الوثائق السياسية الاستعمارية حول الهند<sup>٢٨</sup>.

ورغم ذلك ظلت الاشكالية الطورية المرحلة حاضرة، ومن صور ومظاهر حضورها في فكر ماركس الاعتقاد أن توسيع نمط الإنتاج الرأسمالي هو لكفيل بتطوير الأشكال العتيفة من الإنتاج قبل الرأسمالي وقد جاء في رسالة لماركس إلى أحدهم مؤرخة في ٨ مارس ١٨٨١ «تنقسم التشكيلة القديمة أو البدائية على كرتما الأرضية عدداً من الطبقات لرسوبية التي تعكس بالتتابع تطور العصور» ( ) ومن ناحية أخرى، تقوم كل هذه على رويد آدم التي تجمع بين أفراد العشيرة ( ) أن عربة لجماعات القروية وعدم الرراط من حياة كل واحدة منها ( ) مشكل بالضرورة صفة متأصلة في آخر نوع من الأنواع البدائية على أنه حال، حيثما توجد فإنها تسمح بظهور استعداد مركزي يعلو فوق الجماعات»<sup>٢٩</sup>

٢٨) E. J. Hobsbawm *Precapitalist Economic Formations*, N. York 1965

نظر برجمة المرحمة بخصوص حول اشكال الإنتاج ما قبل الرأسمالية، بيروت ٩٧٠

ص ١٥ - ١٦

٢٩) نفس المصدر ص ١٢٣

وسحب من مثل هذا التأكيد، أن حيوح الماديه التاريخيه إلى أن تكون  
 فلسفه للتاريخ بكل مقوماتها، لم يعارها فقد رزحت تحت مير رؤية عائيه  
 نظريه معديه قائمه على النظرة الواحده للتاريخ ولا سبيح إلى الحروح  
 من ربق هذه النظرة إلا بقدر الأساس الايديلوجي للزعمه التطوريه ولتأكيد  
 على تنوع مسالك التطور واختلافها (١٢).

تستند التطوريه الاجتماعيه، مجسده في الماديه التاريخيه، إلى أن  
 انعام اندعر، يطل في نهايه المطاف، هو العامل الاقتصادي من حيث انه  
 يحدد شكل الانتاج ودرجة رقي المجتمع في مدارج التقدم، وكان باقي  
 المستويات الأخرى ليست بنفس درجة أهميه وواقعيه المستوى الاقتصادي  
 وييسر مكوها من مكونات المجتمع وفي هذا الصدد يؤكد موريس غودليي  
 أن اموضوعيه والحقيقه تقتضيان ألا نمرع صفة التخصر عن ابلاد  
 والحصارات غير المعائله لبلاد العرب وحصاراته، أو عن تلك التي تدعى  
 «مدائيه» بدعوى عياب التاريخ والدوله والاقتصاد بها علاقات القرية  
 تلعب في مجتمع البدائي دور علاقات الانتاج بنفس الطريفة التي تلعب فيها  
 العلاقات السياسيه وعلاقات القرابة هما تشكل كلاً يتكون من ابييه  
 التحتيه والبنية الفوقيه على حد تعبير ماركس، وسيكون ظناً صائفاً ذلك  
 لقائل بأن تعقد علاقات القرابة في المجتمعات المدائيه يعود إلى اموظائف  
 المتعدده التي تتجدها في هذه المجتمعات من انمكن القول الآن بأن لدور  
 المسيطر لعلاقات القرابة في المجتمعات المدائيه، صلة بالسيه لعدم لقوى  
 الانتاجه والمستوى المادي لتطورها مما يعرض تعاون الأعره، وبالتالي  
 احبة التعاونيه في سبيل المعيشه وإعادة انتاج الحياه (١٣).

١٢ R. Garsot Structures et cultures précapitalistes Paris, 1981 p. 26

١٣ M. Godelier Horizon, trajets marxistes en anthropologie, 2<sup>e</sup> éd Paris, ١٩٧٧, t. 1 p. 9

وهو يعني أن العلاقات الاجتماعية هي التي تحدد ملكه المورث أو  
يقس استخدامها وتفضل الشيء ذاته بالنسبة لوسائل الإنتاج والعصر  
الاجتماعي

وإذا ما نظرنا إلى كل هذا من زاوية الاقتصاد المألوف في  
مجموعات ابراسمالية أو الصناعية، فإننا لن نصادف الا اقتصاداً «مستقلاً»  
ولا معياراً من الادعاء لفكرة أن المميز بين النية العليا والنية السفلى، أو  
على الأصح بين روابط الإنتاج والبيئات الخفية، هو في أصله تمييز بين  
مخالف وليس بين مؤسسات يحكمها الترتيب أو التفاصيل في لأهمية يقو  
عودلي «بل علينا أن نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، ونؤكد أنه في الأوان  
للتخلي عن هذه المراتبية في بيئات المجتمع، والتي تقيم داخله تمييزاً بين  
«مستويات» يحدد بعضها الآخر ويتحكم فيه ليس في المجتمع بيئات عوية  
وأخرى سفلية، ولا يتكون من أبنية وطوابق، بل هو نظام معقد وممتد حل  
من العلاقات الاجتماعية المترتبة ثنائياً يعكس أساس وطبيعة وضائفها من  
أن نعطي نية عليا ونية سفلى توقعاتنا في اللبس، خصوصاً وأنهم قد  
تقدير رتبة علاقة تنعية سلبية أو تنعية منطقية بينهما تحسن أحدهما  
متوقفة عن الأخرى وامتداداً آلياً أو انعكاساً مرآوياً لها ولا ينبغي أن نشتم  
هذه أساساً باعتبار الأوهام التي يحيط بها مجتمع ما نفسه مفسراً بها جذوره  
وأسباب وجوده، حقائق، أو وقائع عينية لكنها تشير رغم ذلك إلى أن  
المعتقدات الأدبية لمجتمع ما، مؤسسات اجتماعية ووقائع لا تقل قيمة عن  
سائر المؤسسات والوقائع الأخرى ( ) وهي لا تكون معتقدات ايدولوجية  
إلا بالنسبة لمن لا يعتقد فيها أما بالنسبة لمعتقدتها بمعنى حقائق ( )  
والأسطورة، بالمعريف، ليست أسطورة إلا بالنسبة لمن يعتقد فيها وأول  
من يعتقد في الأساطير، صانعوها أي أولئك الذين يفكرون بها ويعبرون بها،  
«حقائق» أساسية، فهي لا تمثل أوهاماً وخراعات إلا بالنسبة لمن مثلاً نحن  
الذين نعارضها بنأويلات ورؤى للعالم، نعتقد في قراره أنفسنا أنها أقصر  
وأرقى وأقرب إلى المعقول، إن لم تكن هي المعقول عنه فتصورات



الأيديولوجية لا تبدو كذلك إلا في عين من لا يؤمن بها، أي أنها تصح تويلات معوضة وأكاذيب وأساطير لنا لا مندوحة لنا من الاقلاع عن الفكرة التي أفرزها لقرن الثامن عشر والتي يرى أن الدين ليس سوى أكاذيب ختلقها لرهبن ليحددوا بها عقول العامة ومحضوهم لسيطرتهم»<sup>32</sup>

بدرج هذا النص في سياق التحول الذي أصاب نظرة المؤرخين وفتة من الباحثين فجعل اهتمامهم يتجه نحو النيات مدل الوقوف عند بحقب أي نحو ما هو أكثر ثباتاً وأقل عرضة للتغير والتبدل، أو على الأصح ما هو أكثر صموداً وسط اعصار تقلبات الرمان وظروفه وأحواله فترتب عن هذا أن لم يعد الكلام عن التاريخ، هكنا على الإطلاق مباحاً لأن ثمة تاريخ عديدة كتاريخ حركة السكان في فترة ما بلد بعينه، وتاريخ البراعة في العصر الوسيط بإقليم معين من أقاليم فرنسا مثلاً أي أن التاريخ هو تاريخ شيء ما بعينه محدد في الزمان والمكان

لنوضح ذلك بمثال يتبين من التاريخ الديمغرافي لأوروبا الغربية أنه في الفترة الممتدة من القرن العاشر إلى القرن الثالث عشر، حدث نمو سكاني أعقبه فتور سكاني مفاجيء خصوصاً في مطلع القرن الرابع عشر ومع بداية القرن الثامن عشر، وبعد أربعمئة سنة من التقلبات، عرف تزايد السكان من جديد، نفس المستوى الذي كان عليه قبل القرن الرابع عشر وابتداء من النصف الأول من القرن الثامن عشر تبدأ فترة من النمو السكاني، ستتحوّل تدريجياً إلى ظاهرة عالمية شاملة ومقاربة مصيبت الفريد أو التناقص في عدد السكان هذه، يتميز أن محض النمو الديمغرافي من القرن الثامن عشر إلى القرن الواحد والعشرين، يختلف اختلافاً كبيراً عن المحض الذي يرسم الحركة السكانية بين القرن الرابع عشر والقرن الثامن عشر وهذا الاختلاف هو ما يسمح لنا بأن نقول مع مطلع القرن الثامن عشر حدث تحول بنيوي، أي «ثورة ديمغرافية» أو «انقلاب سكاني» ويتميز لـ

32) Ibid , p. 16 20.

من هذا المثال أساء أمام نوعين من التحولات، تحولات قابلة للرجعة، ومعكس لتحويلات أنتاجية عن التغيرات الطرقيه، وتحدث داخل نفس أسنة وتحويلات غير قابلة للرجعة، تصيب البنية من أساسها فتقلب من صورته إلى أخرى وهو ما يسمى بالتحويلات النوعية أو الثورية وليس من الضروري أن يشتمل ما يحدث في سيرة ما، ولكن البنية السكانية، سائر السيات الأخرى السياسية والاقتصادية والأدبية والفنية والدينية - لكل منها تحولاتها النوعية وهو ما يشكك في صلاحية مفهوم الحقبة التاريخية بوحدة المتسمة بدت لسمات، ويطعن فيه<sup>(33)</sup>.

أدى تحي التاريخ بصفة علم اجتماعي إلى عدة مراجعات مبهجة هامة، بفضل التقدم الذي حققته الدراسات الأنتروبولوجية ولاثسوحية المعاصرة، جعلت مراعاة التاريخ في وقت ما أن يكون علماً شاملاً، تدور غير صحيحة يقرر كنودليفي - ستروس «يميل تطور المعارف قبل استريحية ولاركيولوجية إلى أن يبسط في المكان اشكالاً حصارية كنا بنفسيها تعكس درجات وحقباً ومراحل في الزمان ويحي هذا أمرين أولهما أن «التقدم» إذا كان هذا اللفظ مايرال يدل على واقعة مختلفة كل الاختلاف عن تلك التي كان قد الصقده بها بدءاً) ليس ضرورياً ولا متواصلاً، فهو يتخذ صورة قفرت أو وثبت، أو طفرات، كما يحلو للبيولوجيين القرون ولا تقوم هذه بوثبات وتلك انقراضات على الاتجاه في ذات الخط بل يرافقها تحويلات بوحدة يشبه لتغير ادي بلحظه في لعبة الشطرنج، حيث يتمتع «الحيل» أو «لهدرس» بحق التحرك دون أن يلتزم في ذلك باتجاه بعينه فالتقدم لاساسي لا يعاثل أبداً ارتقاء أو صعوداً في سلم، كما لا يعاثل عملية طلي مراحل أو تحطمي درجات، بل هو على الأصح شيء كلعبة الشطرنج فبالعب حسبما يرمي بقطع عديدة، سياتر أمامه متفرقة على المساط، مقدمة عدد من الحسابات بعكسها صفحة كل قطعة وما يرمحه في احداها، يحسره بالأسنة

(33) K. Pomian, *L'Histoire des structures*, in J. de Goff et al. ed. *La Nouvelle Histoire*. Paris, 1978, pp. 528-553.

الأخرى وبدرجة هي اللحظات التي يكون فيها التاريخ تراكمياً بمعنى أن حساب نقد جميع القطع بشكل مجموعاً صالحاً<sup>(34)</sup>

نتبين من إذن، من هذا المنظور اللاهوتي واللاماركسي أن مشكل تحقيق تاريخ الكوني، جوهره تحديد تلك اللحظات المتغيرة في تاريخ البشرية والتي كان فيها التاريخ تراكمياً مما سمح للبشرية بأن تعيش على مكتسباتها بدلاً من أن تكون دائماً في زمن عيما معد وعند استغناء التاريخ نتبين أن ثمة لحظتين رئيسيتين هما العصر الحجري المتأخر عندما يقرب من عشرة آلاف سنة، وانسودة الصناعية منذ قرنين، والتي مارالت تعتبر في بدايتها ويعتقد ليفي - ستروس، «أن ثمة ثورات أخرى تراكمية ربما حدثت في أمكنة أخرى وأرمية أخرى، في ميادين أخرى من مجموع ميادين الأنشطة البشرية»<sup>(35)</sup> لكنها لا تجد اهتماماً مما باعتبارها لا تنتمي إلى ثقافة لغرب وحضارته

---

(34) Cf. Lévi Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris 1973 p. 393

394

(35) *Ibid.* p. 404.

## من التاريخ الكلي إلى التواريخ الجزئية

### ١ - التاريخ البنيوي عند بروديل

من بين المفكرين المعاصرين الذين ركزوا اهتمامهم على القصص المتعلقة بتأثير الرأى التاريخي وإيقاعاته في ارتباطها بالشروط النوعية والسببية المؤرخ الفرنسي فرنان بروديل (١٩٠٠ - ١٩٨٥) الذي جرس من لزوم بعداً من أبعاد المكان وأحداثياً له وبذلك تجاوز التاريخ التقليدي ووجه إلى جغرافية وعلم اجتماع واقتصاد في الآن نفسه، أي علماً معقداً يتركب من فروع معرفية متداخلة فالتاريخ في تصوره، ليس مجرد تدريج اقتصادي واجتماعي، بل هو هذا وذاك وشيء آخر غيرهما أنه كذلك جغرافي وسكاسي وثقافي وسياسي وديني وعسكري الخ صحيح أن بروديل يعتبر الاقتصاد علماً استثنائياً، قدم عدداً كبيراً من النظريات إلى حد أنه يزود بشبكة من القواعد التي يسهل استخدامها، صحيح كذلك أنه يؤكد على وقائع حياة الاقتصادية والحركات الطويلة والبيئات وعلى أنه حين يسع لسنين بمسك بالرمز الطويل، لكنه يصير، في ذات الوقت، على أن علم الاقتصاد كما يستفبد منه، ليس علماً موضوعه الاقتصاد العالمي، أي اسوق لعالمية، بل هو اقتصاد - عالم ما بعينه، أي الاقتصاد ضمن تشكيلة بعينها كالبحر المتوسط، وهو ما فعله في كتابه الشهير البحر الأبيض المتوسط والعالم المتوسطي على عهد فيليب الثاني والذي صدر سنة ١٩٤٩

يحتل الاقتصاد العالم حيزاً جغرافياً بعينه، وله حدود تفسره

تنوع ور سطء ما ويؤمر بروديل بأر العالم كان في مجموعة قس أن يعرفه أسسار أوروبا بعة طولة ومنذ العصر الوسط، أن بم نفس من العصور القدية بنفسماً إلى عوالم أو مناطق اقصادية ببعوت برجه تمركره كم تنفاوت من حيث تماسكها، أي أنه كان منقسم إلى عدة عو بم اقصادية معاشية<sup>(٣٦)</sup>

اصلاً من ذلك، وعن السؤال المألوف هل للتاريخ معنى؟ يعرف بروديل عن إيمانه، أساساً، بتقدم العاس بالذكاء وبالاحلاق، لكن التاريخ يسير قداماً مثل المسيرات الاسبانية كلما حطونا حطوتين إلى الأمم حصوب حصوة أو حطوتين إلى الورااء وكما بلع تقدم ما تمامه، طرح مشاكل حديدة أن ردهار الحياة المادية، مثلاً، يرافقه تصاعد الحرمة وهناك فرق بين المعنى والمعنى المصاد وكلاهما ينتميان إلى «النيات القديمة» لتاريخ ليس هذات الاله وحده، ثمة الشيطان أيضاً<sup>(٣٧)</sup>

«أن التاريخ هو مجموع التواريخ الممكنة» أي مجموعة من أسن ووجهات أسطر المتعية إلى الأمس واليوم والغد أن الخطأ الوحيد، في رأيي يكمن في اختيارنا لأحد هذه التواريخ دون سواه وكان هذا وقد يكون هو الخطأ التاريخي. واما لعلم أنه لن يكون من اليسير اقناع المؤرخين بذلك بل، وأقل منهم العلوم الاجتماعية المتشعبة بإعادتها إلى التاريخ كما كان بالأمس وسيزما كثير من الوقت والجهد حتى يتم قبول هذه لتغيرات والتجديد حتى الاسم القديم للتاريخ»<sup>(٣٨)</sup>

بتمحور الافق التاريخي عند بروديل حول موضوع الحضارة ويمكن اعتدر الهاجس انحرك لمجموع أعماله، هو الرعة في عهم ما هو تاريخي مهماً شمولياً، أو عبارة أفصل، محاولة تعميم المنهج لتاريخي تعميم عيته جعل الحضارة موضوع التاريخ، وجعل منهجه يقوم على ساء

36 F. Braudel. *La Dynamique du capitalisme*, Paris, 1985, chap. 3

(٣٦) حو أجرته مع 24 16 pp. Magazine littéraire. n° 212 Nov., 1984,

38 F. Braudel *Ecrits sur l'histoire*, Paris, 1959, p 55.

ذلك الموضوع وتعمي الحضارة، في سياق منهج بروديل الحديد، مجموعته تاريخية يشملها نمط واحد من الحياة المادية والروحية والسمة الأولى للحضارة هي أنها حقيقة واعية ذات مدة مغلطة في الطول وسميتها بشيء، هي أهم مرتبطة أو ثقل الارتباط بمكانها الجغرافي

نعزو للحضارة، من هذا الجانب، محددة ومشروطة بمكانها، كما يعزو رميتها التاريخي محدداً بالمكان وتابعاً له لمكانها، وفي ذات الوقت، من حيث هي حقيقة واقعية مدتها مغلطة في الطول، تعدد الأحداث ذات لفترات قصيرة مدة فهي بمثابة الوسط الجغرافي - التاريخي الذي يصنع طبيعة الأحداث التي تحري داخله والحضارة هي محطة التاريخ وموضوعه بها قطب لرحى في تفسيره، مادام المؤرخ قادراً على أن يفسر من خلالها الأحداث ذات الفترات القصيرة المدة وعليه فإن زمان الحضارة زمان متوسط باعتباره حصيلة وجماع مدة مغلطة في الطول، وأخرى مغلطة في القصير

يتحدث بروديل أحياناً، عن «جدل التاريخ»، ويعني به تفاعل مستويات ثلاثة داخل التاريخ وهي المستوى الجغرافي والاجتماعي والفردى يقول «انتهى بنا الأمر إلى تفكيك التاريخ إلى مستويات متداخلة ( ) فميرما داخل الزمان التاريخي، بين زمان جغرافي و زمان اجتماعي و زمان فردي ( ) وهو تمييز مدرسي تبسيطي محض، يصلح للعرض والتوضيح وهذا ما يسمح لي بالآأتردد في السعي بينها»<sup>39</sup>.

يعتبر هذا المفهوم للزمان التاريخي، ثورة حقيقية على أنصار لتاريخ انتقبي الذين يحظرون للزمان التاريخي على أنه ديمومة رتيبة متحسسة الايقاع ووحيدة الاتجاه

أر ما يؤكد عليه بروديل هو أن التاريخ متعدد الاتجاهات ولا يسير دوماً قدماً إلى الأمام، بل يتراجع كذلك «أن التاريخ جدل المدة يفصله يكون

(39) F. Braudel *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de philippe II* Paris, A. Colin, 1949. p. XIV

دراسة لما هو اجتماعي، أي لكل ما يعب بصفة للمجتمع، دراسة للماضي وكذا الحاضر باعتبار الماضي والحاضر لا يتفصلان.<sup>40</sup>

أن حدل المدة الثلاث (حدل المستويات الثلاثة للواعة لتاريخيه) هو ما يهم المؤرخ بالدرجة الأولى ويحدل لفظ «الحدل» المستخدم هنا عن سير المحار والاستعارة، إلى نمط مركب يعكس تداخل امد اثلاث وتداخلها فيما بينها والحقيقة أن بروديل لم يحدد صراحة العلاقة بينها إلا أن اعراءها الفلسفي كصوره هو الذي جعله يستثمرها دون أن يشعر بحاجة ما إلى تدقيقها فهو ما يبعك يتحدث عن «تمارج» لفترة الطويلة امدة، وبطريقة والحدث، وتشاكها وما يعتا يشبه ارتباطها بالسير الصوتي.<sup>41</sup>

وتارج بروديل بين هذه الاستعارات، يكشف عن طبيعة القصية لنظرية التي ي طرحها وجود مستويات ثلاثة من الأزمنة وطبيعة العلاقات موجودة بينها أنها وحوه تاريخية للزمان الواقعي المحتر والمعيش زمان لوسط لجغرافي، و زمان المجتمع، و زمان الحياة اليومية هالزمان لتاريخي هو هذا الزمان الواقعي الاختياري المطلق وقد انطبع بطابع النسبية فهو يفرر توريج متنوعة ومتمايزة<sup>42</sup> أنه نفس الزمان، لكنه يتجدد تارة، صورة زمان بطيء شبه ساكن، وأخرى، صورة زمان وجير وطوراً صورة زمان موغل في القدم. وهذا ما تعبه عبارة زمان مطلق انطبع بطابع النسبية والتعدد، فهو زمان تدخله النسبية من باب أنه ينقلب إلى مدد تاريخية كنه مدد لا تمثل ليعيان في صورة وقائع معطاة سلفاً، بل أن الخطب التاريخي خطاب المؤرخ هو الذي يشتملها كذلك وهذا ما يعنيه قول بروديل أنه ما التمييز اسي يفيمه بين الأزمنة أو المدد التاريخيه، مدرسي تنسبتي توحي به ضرورات اعرض والمحت وعليه، فإن الزمان التاريخي، في حد ذاته، بسيط

40 F Braude *Ecrits sur l'histoire*, p. 04

41 Ibid p.p. 117-119

42) G. Malet. *La discours et l'historique*, Paris 1974, p. 120

وعبر مركب انه الزمان المعيش المدرك. وإذا كان مراديل لم يحاول اسحق  
 في مقدمات الاسئلة النظرية والفلسفة لتحديد طبيعته العلائق الزمنية بين  
 المستويات الثلاثة، فلهذا كان معتبر ذلك مشكلاً لا محب أن يطرح، مادام  
 سمير من عمل المؤرخ فداخل الممارسة النظرية التاريخية، ونقص  
 الخطأ التاريخي يتم عزل الابد وفرزها حسب صيغ مختلفة ولا يسعى  
 أن يفهم من هذا أن بساطة الزمان الاحتمالي المدرك، تعصفه من أن يكون  
 مركباً من مدد وفترات، أي من زمانيات، تحصر كل واحدة منها مستوى  
 معين من مستويات الواقع التاريخي فالدة هي زمان مستوى من  
 مستويات «الواقعة التاريخية» والخطأ هو الذي يتكفل بصنط لغة  
 «زمان الواحد والأرمنة المتعددة، أي لغة البسيط والمركب وهو ما يسمح  
 بكتابة تواريخ عديدة لنفس التاريخ»<sup>(43)</sup>

إذا كان الخطأ بفك الزمان الواحد إلى أرمنة متعددة، ويحسب صيغ  
 متفاوتة ومختلفة فمعنى هذا أن البحث التاريخي مضطر إلى أن ينصب،  
 أساساً على وقائع تاريخية مختلفة، هي الوسط الجغرافي، والاقتصادي،  
 والمجتمعي، والحديثي وذلك يسير الخطأ التاريخي من «البنية» إلى  
 «الأحدث» أي أنه يطلق من جانب متعدد من الواقع (أي من جانب معين من  
 الزمان) يسع جانباً آخر (أو جانباً آخر للزمان) ثمة امكانية لكتابة ثلاثة  
 تواريخ ثانوية أو فرعية نصب كلها في ذات التاريخ الاصل «الكني» أو  
 «الشخص» اولها تاريخ حضري (يهتم بدراسة الطبيعة أو المكان كتاريخ)  
 ثانياً، تاريخ طري اجتماعي (يهتم بدراسة المجتمع والحصارة)، ثالثاً  
 تاريخ حديثي (سياسي) ولا يعني هذا الأخير عودة مفعلة إلى النهج  
 التاريخي القديم، بل التأكيد على أن ثمة شروطاً تحدد الحدث نفسه وتسمح  
 بإمكانه

ما لدي يسمح بهذا التمييز بين «تواريخ» ثلاثة أن ما يسمح بذلك

(43) ibid. p. 120.



هو مستويات الزمان وبسببها ويمكن القول ان كتاب البحر الأبيض المتوسط والعالم المتوسطي على عهد قلبب الثاني ينحدر بأرجحاً متعدياً، لكنه واحد متعدد لكنه واحد لأن حركته بصير من السببية أي من شروط الامكان إلى الحدث

تعني «السببية» في منظور بروديل، ذلك الثبات الذي يصنع مدة ما تتحد شكل فترة طويلة الأمد اما الوسط أي الجغرافية من زاوية النظر التاريخية الجغرافية كعلم مساعد للتاريخ، كفرع معرفي تاريخي، يكشف الغطاء عن ابعثيات يتم استخلاص الديناميات من الماضي عن طريق طرح معرفي صوب للتاريخ التفكير في السببية، يعني خلق معرفة، ويعني أيضاً توحيد التاريخ والجغرافية والمرج بينهما عن طريق «خلق جغرافية بشرية استرجاعية حقيقية فذاك هو الهدف الذي يطمح إليه، في اعتقادنا، كذا هذا البحر الأبيض المتوسط والعالم المتوسطي...» بين ذاب هو ابداع الحقيقي إلى تأليفه الزعة في تكريس تصاور علمين اجتماعيين هما التاريخ والجغرافية اللذين لم يعد ثمة داع للانعاء عليهما منفصلين»<sup>(١)</sup>

ويشير من كتابات بروديل، خصوصاً منها كتاب البحر الأبيض المتوسط... ان الزمان التاريخي يغدو كذلك، بفصل الخطاب وعن طريقه خصوصاً وأن التاريخ خطاب في التاريخ زمان التاريخ زمان يشته الخطب شكلاً ومصموماً شكلاً مادام الزمان التاريخي يتجلى في ثلاث مدد تاريخية خطابية ومصموماً مادام الخطاب التاريخي عرماً لمعرفة تزود بها تلك المدد أو العترات الثلاث، أي معرفة تاريخية بحسب زمان الممارسات التي أنتجتها الفروع المعرفية حتى الآن، في استقلال عن الصورة المعتادة واماولة للزمان

التاريخ السبوي، في منظور بروديل لم لشتات اصناف المعرفة عن طريق امعالحة الزمانية لموضوعاتها وهو بكامل يحقق أعرضه بتحد موضوعة الحضارة أفقاً للبحث والدراسة وفي هذا الصدد، يحرص بروديل على مرور الفروق الدقيقة بين الحضارة والمجتمع موضحاً أنه «في المستوى

الرماني بصم الحصار أمكه ومضات رمانيه أوسع بكثير من أي واقع اجتماعي معطى كما أنها أبطأ تحولاً من التجمعات التي مصمها و سنت التي تظهر في حصنها<sup>(٤٥)</sup>

ويعكس اقور بالزمان المتفارق. أو الزمان السيوي، انقلاباً منهجياً في طريقة اعرض كما يعكس ثوره على ما درج عليه الاعتقاد من أن لا تاريخ إلا نابوثيق وحدها، ولا تاريخ إلا للوقائع والأحداث التاريخيه<sup>٤٦</sup> وبذلك يفسح بروديل المجال أمام مكبوت المؤرخين أو ما ظل مكبوتاً عن يدهم صفت المكان، مكان الحصار، ليتحدده موضوعاً بعم التاريخ، ويحوه إلى تاريخ صامت لا مرئي يعود فصل بروديل إلى أنه وسع حق التاريخ ليشعر الرمانيه، رمانيه المكان نفسه

وإذا كان ابرمان السيوي زماناً اختيارياً معيشاً، فلأن التاريخ اسيوي لا يدلي بهرايين تؤيد ضرورة تصور المكان من خلال الزمان وكل ما يفعله هو أنه يبتلق من مكان ذلك ومشروعيته ويعني هذا أنه من الممكن دائماً الاستغناء عن الزمان من حيث أن «التاريخ» زاوية نظر معرفية لم تقدم بعد حججاً على ضرورتها، لذا فإن مشروعية الجغرافيه التاريخيه تظل بسببه من حيث انها ليست بالضرورة جغرافيه تاريخيه ويمكن القول، اجمالاً، أن ابرمان كزاوية نظر، ليس صماتة للعلميه إذ لا بد من تصور منطقي للزمان المدد اثلاث التي يعرضها الخطاب التاريخي، هي في مبدئها، فصاءت أو أمكه تسيس رماني، وإلا لما أدركنا لم تكون متباينه ومتصايغه ولكل تسيس زمني مرجعيتيه وسعده، مدويه يستحيل تصور الاختلاف بين المدد ابرمان هنا يحمل على وقائع مختلفه وحسب وجه ظهوره وتحليه ويعني هذا أن الخطاب التاريخي لا يعرض تسلسلات أو أحداثاً متسلسله في الزمان، بل يشيء أنظمة الزمان<sup>(٤٧)</sup>

45 F. Braudel: *Grammaire des civilisations*, in *Le Monde actuel Histoire et civilisation*, (O. C.), Paris, 1963, p. 156.

46 F. Braudel, *La Méditerranée* p. 297

47) G. Mare: *Le discours et l'historique*, p. 122-124

## ٢ - موت «الإنسان - التاريخي»: لوروا لادوري

نشور بروديل على التاريخ التقليدي الذي عودنا عن الاهتمام أكثر بالأحداث، وتتسلسلها الزماني موصفها أحداثاً ناتجة من إرادات واعية هي إرادة محطتها سواء كانوا أنطالاً أو رحالات دولة فكأن عانة المؤرخ هي الوقوف على معامرات الرجال الحظام وإيراد سيرهم الذاتية، وكأن دلب هو الذي يصنع التاريخ ويعسره ويؤكد بروديل أن الحدث في حد ذاته غير قابل لفهم، وما لم يبحث له المؤرخ عن سياقه ضمن شبكة أشمل تدح في الاعتبار لسياسي - المجتمعي والجهرافي. فإنه يظل عاجراً عن الوقوف على معناه الحقيقي

إنه التاريخ السرد الذي تحايثه فلسفة عرقية ما لتاريخ سمته الغائية، باعتباره أن الحدث يكتسب معنى، مغلوطاً بطبيعة الحدث، داخل اسره، وحسب موقعه داخل التسلسل الزمني للأحداث وما دامت الأمور بخواتمها وعماياتها، كما يقال، أي بمآلها ومقاصدها، فإن قيمة الحدث تقدر بمقدار مساهمته في بلورة تلك العمايات<sup>(٤٨)</sup>

لم ينفرد بروديل بالثورة على التاريخ التقليدي فقد انحرط فيها كذلك أحد كبر المؤرخين الفرنسيين المعاصرين، إنه لوروا لادوري هامن شعر «تاريخ بدون إنسان»<sup>(٤٩)</sup>

وهو شعر يعني ضرورة تصفية الحساب مع «الرعة لميانة إى حصر الإنسان مركز الحدث التاريخي Anthropecentrisme وأتي تحصر ميدان التاريخ في التأثير للامسان فقط لا غرو أن لاحظنا أن المحيط الرابط وأموحه لفصول كتابه الشهير ميدان المؤرخ هو الرعة في التأكيد على ضرورة النظر إلى الوعات الاجتماعية كأشياء، والنظر إلى الإنسان ضمن محيط جغرافي - تاريخي يأخذ بعين الاعتبار تاريخ المناخ وانتقادات

48) F. Braude. *Écrit sur l'histoire* p 22-23.

49) Le Roy Ladune *Le Territoire de l'historien*. Paris, 1977, p 419

تصنعية ليس لاسان محور التاريخ ولا مركزه، وليس التاريخي معق  
به، مدام لا تنحصر في الالسان وحرته للأحداث ومعاشته لها  
وفي كتاب تاريخ المناخ منذ عام ألف<sup>(٥٠)</sup> يسلط الأصواء على تحاصر  
لأورحين حماح كمحدد للتاريخ البشري وعامل فيه «منذ عشرين أو ثلاثين  
سنة، كان ينظر إلى تاريخ المناخ على أنه مجرد فصل، أو شيء رائد عن العصر  
لتاريخي بحقيقي، وهو الاعتقاد الذي كان شائعاً في وسط المؤرخين هرة  
لتفسيرات أسسية السادسة ( ) من هناك ولعهم بالإشارة إلى «لتغيرات  
الساخية» وتأثيرها التاري في محرى الأحداث والوقائع» فقد فسر بعضهم  
سقوط الامبرطورية الرومانية بانحراف طرق الإعاصير، فجم عن ذلك  
جفاف قس أصاب تدريجياً منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط وعسروا  
كذلك سقوط الامدلس بنفس الشيء كما أن بعض المؤرخين فسر هجرة  
«بقول في العصر الوسيط، ينقلهم بحثاً عن الكلأ والعشب نتيجة ما أصاب  
مسلطتهم في آسيا الوسطى من جفاف وانقطاع المطر

«لقد تجاوز تاريخ المناخ هذه المرحلة الميتافيزيقية ودخل عهداً وضعياً  
جديداً، ذلك أن تصاصر علم الترسبات الجليدية ومواقعها وتأثيراتها وعلم  
الأرصاد الجوية أصبح يقدم لنا صورة للثقلات الحقيقية، وانخي هي  
تقنيات لم يعد دهنها يحتلقها من أجل أن يتحدها تفسيراً للوقائع»<sup>(٥١)</sup>.

غير أن ما يحجب التذكير به هنا، هو أن تاريخ المناخ لا يعتبره بوروا  
لأدوري سوى «مرحلة أولى» أو مدخل ممهد لمرحلة ثانية، ينصب فيها  
الاهتمام على استاريخ البيئوي لالسان وقد عبر عن ذلك قندلاً «لن يقع  
الاهتمام بدراسة المصاعفات البشرية إلا في مرحلة ثانية حيث يتم الاستعاض  
الشاق والعسر مما هو طبيعي إلى ما هو انساني»<sup>(٥٢)</sup>.

واحققة أنه عرض «للمرحلة الثانية» (والتي هي أولى من الباحية

50) Histoire du Climat depuis l'an Mille, Paris, 1967

51) Le Roy Ladurie, Le territoire de l'historien, p. 421 - 422

52) Le Roy Ladurie Histoire du Climat..., p. 93

مصنوعة، ما دامت تمثل غاية البحث وضالته، في نهاية كتابه تاريخ المناخ سيحذر شديد معتبراً مشكل المناخ. في الفصل الثامن الذي يعد خلاصة الكتب بأكمله، بأنه علة إذا كان الاعتقاد سائداً بأن البشر يصنعون تاريخهم بإرادتهم وبوعي منهم دور أن يخضعوا في ذلك لشروط ما حارجه عنهم، فإن نظرة لوروا لاندورى معتبر أن أحداث التاريخ لعبت تقديرات المناخ دوراً هاماً في تحديدها وهو دور غالباً ما لا يتم الانتماء إليه ولا سبباً في إبراز الارتباط الوثيق بين تقلبات التاريخ وتقلبات المناخ بدقة إلا عن طريق الاستفادة من «العمليات المناخية» التي في ربطها تاريخ التقنيات لمساهمة بأسبابها وعلى الكونية، تساهم فيطورة مفهوم علم ديباميكى لميدخ<sup>53</sup>.

يساعد هذا الانفتاح على مشكل دور المناخ في تحديد التاريخ بشري واثناثير فيه على حصر الموضوع الحقيقي لتاريخ المناخ حصراً دقيقاً، وفهم الصيغة التي يمكن بها لتاريخ المناخ أن يغزو موضوعاً للتاريخ، فهما أفضل سواء تعلق الأمر بتاريخ الإنسان أو بتاريخ المناخ، ثمة تاريخ، ثمة مدد مختلفة، أي زمان وإذا كان التأثير البشري التاريخي بالميدخ أمر «مفترض» فلأن العلة هنا، بالمقارنة مع المعلوم، ليست في نفس مستواه

يدرس تاريخ المناخ طواهر تحدث على فترات متباعدة جداً، فهمه لمعد يحسب بانقرون، خلافاً للتاريخ الفلاحي، مثلاً، والذي رغم أنه متعلق بالتاريخ المناخي، إلا أن زمنه ليس واحداً هو وزمن تاريخ المناخ وهذا الاختلاف ولتدين في المستويات الرمائية هو ما يجعل من العملية المناخية أمر مفترضاً ويسمح كذلك بإمكان التفكير في الزمان الخاص «بالطبيعة» وتتمثل وظيفة تاريخ المناخ في بناء زمان «الطبيعة» وإنشائه كزمان، أي كدريج وعليه إذا كان تأثير المناخ على الإنسان أمراً مفترضاً، فلأن زمان العلة (و الذي هو عبارة عن فترة طويلة المدة) ليس هو زمان المعلوم (و الذي هو عبارة عن فترة قصيرة المدة) وهذا التباين بين الزمانين زمان اعلة

<sup>53</sup> Ibid p. 289

ورمان معلون، يجد أساسه في بعبة الزمان التاريخي ذاته، وتركسه  
ويمكن القول أن مطمح كتاب تاريخ المناخ هو إراحة الإنسان عن  
مركز التاريخ قصد إفساح المجال لتاريخ الطبيعة أو «الطبيعة» كمرآة كي  
يحبس ما فهمم البحث التاريخي لنا فإن لوروا لادوري عندما يحاكم  
«المهج الاسترولوجي» في التاريخ، والذي يقصر هذا الأخير عن تاريخ  
الإنسان فإنه يسعى مر وراء ذلك إلى طرح إمكانية تاريخ طبيعي.<sup>54</sup>

وعن عكس رأي مارك بلوخ<sup>55</sup> الذي يعتبر مهنة المؤرخ تكسر في جعل  
الإنسان مركز البحث و«افتراض اللحوم البشرية» كتب لوروا لادوري  
مبايضاً «من الأسس» إذن، إن لم نقل معارضة تفكير مارك سوج، فعلى  
الأقل، من شعرائه ذلك أن حصر مهنة المؤرخ في دراسة تاريخ بشرية دون  
غيرها، فيه بتر وتشويه لها كمهنة إن المؤرخ شخص يهتم بالمراسم  
وابوثائق، شخص كل همه متجه نحو التوثيق والتسلسل الزمني للأحداث  
في ر معة ( ) لكن في مقدوره أن يوجه اهتمامه، في بعض الحالات، إلى  
الطبيعة ذاتها بوصفها طبيعة، وفي مستطاعه أن يكشف لنا بفحص المناهج  
لتوثيقية التي لا بديل عنها، عن الزمان الخاص بالطبيعة، وعن ايقع  
تقباتها المناخية الحديثة العهد.<sup>56</sup>

يتحدد موضوع تاريخ المناخ إذن، في إضفاء صفة الموضوعية عن  
زمن الطبيعة وفي إبعاد الإنسان عن مركز صدارة الصيرورة.<sup>57</sup>

تاريخ الطبيعة تاريخ مادي يحد مبداء في رصد التقلبات المناخية التي  
تفصل بينها فترات طويلة المدة، انطلاقاً من التقلبات الحليدية ذلك أن هذه  
الأخيرة عقارب حقيقية لفناس الأزمنة السحيقة، عن طريقها يمكن من

54) Le Roy Ladurie Histoire du Climat, p. 14

55) M. Bloch Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien. Paris, 1949 3<sup>e</sup>  
éd. 1959. p. 4 5

56) Histoire du Climat, p. 23

57) Ibid. p. 11

إنشاء افتراضات لطويلة المدة كأطار رماني لتاريخ المناخ  
 من أجل العمل على تاريخ المناخ، هو أنه بإصغاء صفة الموضوعية على  
 الفترة القصيرة يتدخل الرمان في الضيعة، فتغدو طبيعة تارمحة لا يتعدى  
 الأمر بتاريخ طبيعى، بل بالعكس، بإظهار كيف أن الطبيعة رمان يتعلق  
 الأمر بتاريخ طبيعى لكنه تاريخ طبيعى يعنى إلى التاريخ البشرى بهذا  
 المعنى يوتبط تاريخ المناخ بالتقليد المتعارف والذي يجعل الإنسان محور  
 التاريخ لكن الانتقال من «الطبيعى» إلى «الإنسانى» ليس انتقالاً من  
 الطبيعة إلى التاريخ، مادام هذا الأخير يوجد داخل الطبيعة ذاتها فتاريخ  
 المناخ هو تاريخ الإنسان لكن ليس الإنسان كمنقصر للطبيعة بل إنسان  
 انطبعي المندمج بالطبيعة

بتأكيد بوروا لادوري على أن «الطبيعة» تاريخ وأنها ليست صيرورة  
 فرة جوهري لتكرار تكرار انتطابق وإعادة إنتاجه، بل أنها تاريخ حاور  
 أن يبرز أن لتاريخ طبيعى الصيرورة الإنسانية فترة تاريخية محددة  
 أخرى أكثر هوأ وأبعد غوراً ليست الصيرورة هي كل التاريخ بل لتاريخ  
 هنا هو تلاقى مدتين مدة طبيعية وأخرى إنسانية، لكل من مدتين أداة  
 قياس تلاثم مستواها الترسات الجليدية والساعة (٥٨)

(58) G. Mairel, *Le discours et l'histoire*, pp 29-131

### ٣ - من المتصل إلى المتفصل: ميشال فوكو

في مدخل كتابه *حفريات المعرفة*، يلاحظ فوكو أن الأدوات الجديدة التي صارت بيد المؤرخين، مكنتهم من أن يتبينوا داخل حقل لتاريخ طبقات رسومية متمايزة غطت مكان التعاضات الحظية، التي كانت تشكل موضوع البحث التاريخي عمليات سير الأعوار، بدءاً من الحركية التي تصنع السياسة حتى النشاط الذي يميز الحصار المادية، وتعددت مستويات التحجير وتميز كل منها بالفضالات الخاصة وارتسمت خلف لتاريخ الذي يعج بالحكومات والحروب والمجاعات، تواريخ يكاد النظر لا يستبين حركتها، تواريخ بطيئة الحركة، كتاريخ الطرق البحرية وتاريخ لقمح وتاريخ الجفاف وهكذا أحلت الأسئلة التقليدية التي كان التحجير لتاريخي يطرحها (بحو ما الرابطة التي تجمع بين أحداث مشتتة؟ كيف يوجد بينها تسلسلاً ضرورياً؟ ما الاتصال الذي يسري فيها؟) لسبيل لتسؤلات من نوع جديد ما المراتب التي ينبغي عزل بعضها عن الآخر؟ ما أنواع لسلاسل التي يجب إقامتها؟ ما مقاييس التحقيق التي يلزم اتخاذ إزاء كل واحدة منها؟ ما منظومة العلاقات التي ينبغي إثباتها بين هذه السلسلة وتلك؟ وداخل أي حدود رمائي رحب يمكننا أن نغير مجموعات متميزة من الأحداث؟

إنه وفي الوقت ذاته، وفي التاريخ للأفكار، تحول الاهتمام عكس ما كان قائماً، من الوحدات المتسعة التي كانت توصف «كعصور» و«قرون»، صوب طواهر الانفصال هوراء الاتصالات الكبرى للفكر، وراء لتحليلات لعظمى وامتداسة لروح أو لعقلية جماعية، وحلف الصيرورة لعبده نعم ممسك بأن يوحد وأن يكتمل بعد مداسه، منك البحث حائياً على رصد عواقب الانقطاعات، تلك الانقطاعات التي تتباين مباحياً كبيراً، هيم يخص صيغتها وصفتها



ويستشهد في هذا المصمار، بأعمال (ح كانغيليم) التي تشير أن تاريخ مفهوم ما لا يبحر في أزمافه القديريحي وتقدمه في اتجاه السعة ولصبط وسعيه لمترايد نحو المعقولة وارتقائه نحو التجرد، بل هو تاريخ مختلف حقور تكوينه وصلاحيته، تاريخ قواعد استخداماته المتباليه ومياريه اسطرية المتعددة التي تواصل فيها ساؤه واكمل

كان التاريخ في ثوبه التقليدي يسعى إلى أن يجعل من الانفصال كرتة يحب التعلب عليها بطمسها كي يحل محلها اتصال لا يحكر استثماره وصفوه أي شيء كان الانفصال يعتبر معطى، لكنه غير قابل لأن يفكر فيه انه يظهر في صورة أحداث معثرة، وما كان ينبغي الإحاطة به عن طريق التحليل بغية العائه ومحوه وإقصائه كي يظهر اتصال الأحداث أما الانفصال، فقد كان علامة التشتت الرمائي، الذي كانت تلقى عن عاتق المؤرخ سمعت حذفه من التاريخ «لكنه عدا اليوم أحد العناصر الأساسية لتسهيل لتاريخي»<sup>(٥٩)</sup>

يلعب مفهوم الانفصال، في البحث التاريخي الجديد، حسب فوكو دوراً ثلاثياً فهو أولاً مستغى المؤرخ وصالته، ولم يعد شيئاً تفرسه علي وبارعم منه «المدة التي يدرسها» أي أن المؤرخ يميز، على سبيل الافتراض المبهجي، بين المستويات الممكنة للتحليل والمناهج الخاصة بكل واحدة منها، والتحقيب الذي يلائمها الانفصال، كذلك، حاصل وصف وتحرر يقوم به المؤرخ وبم يعد شيئاً على التحليل التاريخي أن يقصيه وبلغيه، ذلك أن ما يسمى إليه هذا الأخير، هو كشف حدود حركة من حركات التطور، ونقطة انعراج محسوس من المحسنيات، وانعكاس حركة منتظمة أنه أيضاً مفهوم مايفتأ عمل المؤرخ يحدده، بدل أن يضرب عنه صفحاً ويعتبره مجرد بياص متحاسس ويعني التحديد هنا أن المؤرخ يمنح للانفصال صورته ووظيفته اسوعية حسب الميدان والمستوى اللذين يعينهما له فلسفنا متحدث عن ذات

(٥٩) مشار مركز حفريات المعرفة، ترجمة سالم مقبول الطلحة ٢ بيروت، ١٩٨٧ ص ١

الانفصال عندما نصف عتبة استمولوجية ونقهر محسوساً، أو نصف قيام تقنية مكان أخرى

ثمة معارفة تطعم مفهوم الانفصال فهو أداة البحث وفي ذات الوقت موضوع، يعين حدود الحقل الذي يتولد عنه ويسمح بتعيين أوجه تعبير المتأخرين وتفرداتها بخصوصيات، لا سبيل إلى تحديدها إلا بفصل المقاربة بينها، ولأنه، في نهاية الأمر، ليس مجرد مفهوم قائم وحاضر في حصص المؤرخ، بل يفترضه ويطلق ضمناً من أنه قائم، أن إحدى السمات المميزة لتأريخ في ثوبه الجديد، هي هذا التحول بلا شك، الذي أصاب مفهوم الانفصال أي انتقاله من عائق ليصبح ممارسة مرغوبة واندماجه في احصاء التاريخي، حيث لم يعد يلعب دور قدر خارجي ينبغي بغوذه، بل أصبح ينبغي دور مفهوم إجرائي يوظف، لذا تعدلت ملامحه ولم يعد عبئاً يقر من قيمة القراءة التاريخية، بل أصبح عصباً إيجابياً يحدد موضوع تلك القراءة ويمنح تحليلها صلاحيتها» (٦).

لا يتعلق الأمر، بالنسبة لفوكو، باستخدام مقولات الكليات انتقادية سواء كانت رؤى العالم، أو أنواعاً مودخية أو الروح المعيرة ببعض الحقب، قصد أن يفرض على التاريخ، ورعماً عنه أشكال تحليل إيديولوجي هاسلاسل التي توصف والحدود التي تعين والمقاربات أو الترابطات التي تعقد «لا تستند إلى فلسفات التاريخ القديمة، بل هدفها هو أن تملح بحثاً ثابتة، العائيات وأن تحمي الأحداث في كليات، وتصنعها موضع لسؤال» (٧).

يتعلق الأمر بتحديد منهج في التحليل التاريخي متحرر من «مفكرة الاسرمولوجية» أي من فكرة جعل الإنسان مركز التاريخ وصانعه، أي تحديد منهج تحليل جالس من كل شائكة أنتروبولوجية

لا تسعى حفريات المعرفة إلى إبراز ما فكر فيه البشر وما أرادوه أو

(٦) نفس المصدر، ص ١١-١٠

(٧) نفس المصدر، ص ١٦

شعروا به أو رغبوا فيه، في اللحظة التي كانوا مصوغون فيها خطابهم لا يعني كشف الغطاء عن تلك الدواة الشاردة حيث يبدو بمائل المؤلف وأثره وتطابقهما، وحيث بطل الفكر أقرب من ذاته، لم يمسس صورته بعد أي تغير أو حيث لم تنتشر اللغة في تبعثر فضاء الخطاب وبعاثه، بعدالة أفصل لا تحاول حفریات المعرفة ثريد ما قيل من خلال النعمو في ماهيته وهوسه كما لا تدعي انها سررضى لنفسها، وبكل تواضع، أن تكون مجرد قراءة تسمح باستعادة النور البعيد، وتعمل على عودة نور الأصل أن حفریات امعرفة، ليست شيئاً أكثر من كتابة ثانية أي انها تحويل منظم ما كتب لا يتعدى الشكل البراني، فهي ليست عودة أو رجوعاً إلى سر الأصل ذاته، بل إنها وصف منظم لخطاب يصنع موضوعاً للوصف

إذا لم تكن حفریات المعرفة بحثاً انترولوجياً للانداع، يربط هذا الأخير بالأسس فذلك يعني أنها تسعى إلى تحديد أنماط وقواعد الممارسات الخطابية التي تحكم الآثار العردية وتوجهها، أحياناً، توجيهاً كلياً، بحيث لا ينجو من هيمنتها شيء، لذا، فالالاحاح على دور الذات المدعة، واعتبارها علة وجود الأثر ومبدأ وحدته، أمر لا نفر عليه حفریات المعرفة انها تعنى بالخطاب في حد ذاته بوصفه نصيباً أثرياً، فهي ليست مبحثاً تأويلياً ما دامت لا تسعى إلى اكتشاف «خطاب آخر» ليتوارى خلف الخطاب كما ترفض أن تكون دراسة تبحث عن المعنى الحقيقي خلف المعنى الظاهر، فهي ليست مبحثاً مجازياً لا تسعى إلى استكشاف مظاهر الاستمرار غير المحسوس الذي يربط ربطاً اتصالياً، الخطابات بما يستقبلها، وبما يحيط بها، وبما يلحقها، انها لا تترصد اللحظة التي تم فيها تكون الخطابات أو حدوثها بالصورة التي هي عليها، ولا حتى اللحظة التي تفقد فيها متانة حقيقتها، وتفقد من جراء ذلك ماهيتها، بل ينحصر المشكل بالنسبة لها، في تحديد الخطابات في خصوصيتها وإبرار كيف أن القواعد التي تحصص لها تلك الخصائص لا يمكن ارجاعها إلى شيء آخر، بل ينحصر في تنوع تلك الخطابات من خلال مظاهرها الخارجية وفي صورها البرانية، بغية الإحاطة

بها بكفيه أعصل. فحفر باب المعرفة لا تسير بسطة ويتقدم حثيث متنه  
الاستقل الذي يتم من اللاعلم إلى العلم، أي من الحقل المهم للرأي أو  
خصوصية الخطوة وتعينها، أو إلى الاستقرار النهائي للعلم فهي ليست  
دراسة هدفها البحث في الآراء، صحيحها وفاسدها، بل عانها هي تحليل  
افورق والاختلافات الموجودة بين صيغ الخطاب وروحوه

تلك هي الاختلافات الرئيسية بين التحليل الحفري وتاريخ الأفكار  
الذي عود على أن يتناول البدايات والنهايات ويهتم بوصف ألوان لانصر  
المهمة، وألوان العودة وإعادة إنشاء البطورات الحطية المتعاقبة  
للتاريخ<sup>٦٢</sup>

---

(٦٢) نفس المصدر، ص ١٢٠ - ١٢٢

## خاتمة

عارضنا التطور الهيجلي للتاريخ والزمان التاريخي بمراح موعية  
بعكس التحول الذي أصاب هذين المفهومين نتيجة المراحعات المسهحة  
الهامية مرعم التاريخ في أن يكون علماً شاملاً وللاعتقاد في صدم التاريخ،  
وفي امكان اتحاده موضوع نظرية منتظم عني الأحداث وكثافتها في حيط  
مطلق يتاح لها فيه الفرصة كي تتكلم وتحدث لنفسها عن مكانها  
المشروع والتاريخي داخل تسلسل الأحداث وتعاقب العصور وبعل ما يمر  
باعتنا لدت اسطور بأنه هيجلي، اعتناران

أوبهم أن الهيجلية تتويج لمسيرة الفلسفة التقليدية وبلورة ناصحة  
لأشكائيتها

ثانيهما أنها تنسئ من الرمان والتاريخ مواقف غير بعيدة عن المفاهيم  
العدائية، مفاهيم الحس المشترك<sup>(٦٢)</sup> أن كور الفكر يقع في الرمان، وتاريخه  
يقع داخل انزمان، أمر يلعبه المرء في المنطق الهيجلي نفسه، ويكفيه ذلك أن  
يلاحظ أن اسطقي والزمان لم يعترقا قط في الفلسفة الهيجلية ولم يتميزا  
قط خصوصاً وأن التجربة الاسياسية، تجربة الانتقال من الحس إلى  
الاستدلال، لا تقوم دون الرمان كما أن التتابع، يمثل في مجموعه بما  
يسطوي عليه من مراحل استدلالية الانقضاء الرمائي أو الانصلاق الزمائي  
فالاستدلال متقال رمائي في مظهر هيجلي، والعبور المطلق والرمائي يتلازمان  
كصنع مميز لتجربة الاستدلالية. ولا يلبث هذا الطام أن يحصر بدت عن  
معنى حديد ولا بد أن تفرص كل مرحلة من مراحل التتابع ما يليها من  
مراحل كما أن التتابع لا يكون موضع تجربة قط، كانه يؤدي تماماً إلى  
حذف السابق أو موضعه الغاء تماماً لما يسبقه لهذا عليس هذا التتابع رمائي  
محسب بل هو مطلق أيضاً

61 H B rault Heidegger et l'expérience de la pensée. Paris, 1978 p 533

يتعلق الأمر برمانه مضيقية وهنا ما حول لعيلسوف معروف هو  
 دويلا<sup>64</sup> ، بعد هيدغر، أن يجزم أن التصور الهعلي للزمان مسبق من  
 فلسفة أرسطر وفيرياته اللتين هما فلسفة وفيزياء الحسن المشترك<sup>65</sup>

يصاب إلى هذا أن المطق نفسه لدى هعيل ثمرة خرة وتحربة قومها  
 لتاريخ فالمطق هو التاريخ من حيث افعاله داخل أحداث انواق لمتتابة  
 استصوره في تجربة الانسان كالحظات عابرة مقصية أو كاستدلالات تنتهي  
 ب انتهاء وقنها لذا فإن صورة الحذل كموضوع ونقيصه وبركيبهما هو  
 برمان، وبرمان هو الصيرورة مدركة حسياً من خلال الاختلافات الجارية  
 بوصفها اختلافات مؤقتة مرتبطة بكل لحظة من اللحظات التي تجري فيها  
 لذا لم يتمالك هعيل نفسه من أن يعلن أن أعداد الزمان ثلاثة هي الحاضر  
 والمستقبل والماضي، وأنها تشكل، مجتمعة فيما بينها الصيرورة بوصفها  
 ختلاف وتدياً للوجود في انتقاله إلى العدم أو في انتقال هذ الأخير إلى  
 لوجود. ولأن هو احتفاء تلك الاختلافات وغيابها في درجة وجيزة تدعى  
 الحاضر ولأن في اعتقاده فضل انباشرة باعتباره يتحدد بالايجاب واشول،  
 أما اما قبل واما بعد، فليس ماثلين أو حاضرين مباشرة<sup>66</sup>.

هذا المفهوم التقليدي الذي يدرك الزمان انطلاقاً من الآن ومن اشول  
 واحضور يقود بالصيرورة إلى افساح مكانة حقيقية وواقعية للآن ومكانة  
 عاطفية لبعدين الآخرين الماضي والمستقبل، مادامما يظلال بعدين بفعاليين  
 دتيرين يجدس مكانتهما في الذاكرة والأمل. وهو ما انته إليه هيدغر في  
 الوجود والزمان حينما أوضح أن «الزمانية شرط التاريخية بوصفها نوع

(64) Derrida *Marges de la philosophie*. Paris. 1972, p. 39 - 40 M. Heidegger *Etre et temps*, Trad. F. Vezin, Paris, 1986, pp. 488 - 495

65 M. Heidegger *Etre et Temps* p. 496 - 497

Hegel *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* Trad. Maurice de Gandillac. Paris, 1970, parag. 257 - 258, p. 247

(66) Hegel. *Encyclopédie*. parag. 259, p. 249 - 250.

من لوجود الزماني للداراين(\*) Dasein نفسه بصرف النظر عن مسألة معرفة ما إذا كان موحوياً «في الزمان» وكيف يكون وجوده ذلك فيه هذا التحديد شرط سابق لما يطلق عليه تاريخ معني القارمجة تعبير لوجود الذي هو «معامرة» الدارايين بوصفه مقامره وهذه الأخيرة هي العماد الضروري لتكون تاريخ العالم ممكناً وليكون الانتماء التاريخي الأصير إلى تاريخ العالم ممكناً كذلك» (٦٧).

الداراين هو في كل حين، في وجوده اللحظي، وهو وجود لا يتحدد كحاصر في مقابل ماضٍ ماضي وولي، أو كحاصر في مقابل مستقبلات لا الماضي ولا الحاضر ولا المستقبل يعطي أو يمثل، لأنها ليست أمطاً متميزة ومتباعدة فائضاً ما يفتك يمضي والحاضر ما يفتأ يحضر، بل يتحدد كحضور لازماني للحاضر. أي كنسيان وعيابه تتداخل فيه وبصورة متأنية، أمط الزمان الثلاثة تداخلاً يفي التوالي بينها، ويجعل الماضي لا يتعارض والنسيان، بل يحايث الحاضر ويصاعفه، من حيث به يتحيز انفرصة يؤكد حضوره، ويعني هذا أن المستقبل لا يعتبر نقطة بداية جديدة يسر الزمان بها ستائر النسيان على كل حاضر، لكنه يحتفظ كماض في اذاكرة يقطيناً ويحدد تعاملنا مع الحاضر والمستقبل (٦٨).

ليس عرشي. ما هذا، الأسهاب في هذه النقطة المتعلقة بموقف هيدغر من الزمان في مفهومه الهيجلي، والتي هي مواقف تستعيد، بصورة أو بأخرى، راء سبق لنيتشه أن عبر عنها، بل الإشارة إلى أن فكرة جعل العقل موحوياً في التاريخ وأن الفكر يقع في الزمان، وتاريخ العقل يقع داخل

67 M. Heidegger *Etre et Temps*, parag. 6, p. 45

\* كلمة أدبية تعني حرفاً الوجود الزماني والنسيان والوجودات تعني بالترجمة الفرنسية Etre à وقد وردت في كتاب: الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر معنى الوجود، يعني في العالم.

(٦٨) م. هيدغر المعرفة والسلطة، ترجمه صالح مروت، بيروت ١٩٨٧ ص ١١٠  
M. Heidegger *Etre et Temps*, 461-462

الرمز، كنت الهدف الواضح لاستغاثات لا هيدغر أو الفلسفة المعاصرة وحدها، من وحى الفكر المعاصر في مختلف مناحه، حيث لم يعد الرمان وعاءً مطلقاً صمعه تجري الأحداث وتقع التغيرات، بل أضحي ساعاً للتعبيرات داتها. يتنوع تنوعها، كما يتخصص بتخصصها، فهو علائقي، وحس سبباً و صيرورة ولعل مرد تشبيهه بالانسياب، مما تفته، حصاً، بالتعبير و بصيروره ويعني هذا أن ثمة ارباباً بالكثرة، ولا يوحد زمان واحد انها كثره تعكس تعدد مستويات الانتظام البنيوي واختلافها<sup>١٦</sup> .

وإذا كان المقام لا يسمح لنا بالتطرق لكل جواب ومظهر المراجعة التي عرفها مفهوم الرمان في الفكر المعاصر، فاننا سحاول، مع ذلك، أن نركز ما بقي من كلامنا، تعميقاً لما سبقت الإشارة إليه، في هذه الخدمة، عن اشعار الذي حلفته الفلسفة المعاصرة بين البحث التاريخي الاصيل ولاشعار اشاريحي الميتافيزيقي بالدلالات والغايات والوان اعقولة وهو أمر يحيل بالضرورة إلى التعارض الذي أقامه نيتشه بين الجنياالوجيا والتاريخ.

ففي نص شهير حاول فوكو أن يبرز ذلك التعارض مثلما تصور في مؤلفات نيتشه<sup>١٧</sup>، وهو ليس «كتعارض نظرة الفيلسوف العميقة المتعالية مع نظرة العلم الصبقة والمحدودة، بقدر ما هو تعارض مع افرض التاريخي للدلالات المثالية والغايات غير المحددة، انه تعارض مع البحث في الاصل»<sup>١٨</sup>.

دع أن لبحث عن الاصل، بحث على ماهية الشيء وعلى امكانه لاشد نفاء وعن هويته المعطوية على داتها معنانية عاتقة وعلى صورته لثابته المتقدمة عن كل ما هو خارج وعارض ومتعاقب «ان البحث عن أصل من

١٦ K Pomian, L'Ordre du Temps, p 352-356.

١٧ «يعلق الأمر بنص نيتشه، الجنياالوجيا والتاريخ» انظر ترجمته إلى العربية صبر حبيب بوحنا لمعرفة ترجمه احمد السطاني عبد السلام سعيد العالي، الدار البيضاء ١٩٨٨.



هذا لقبين معناه السعي الحثيث لاسعاد «ما قد تم وكان» ايحاء «دات»  
 دات صورة يفترض أنها تطابق نفسها تمام المطابقة، معناه أيضاً اعتسر كل  
 ما حدث من تحول وحيل وتمكر عوارض طارئة» (٧٢)

إذا كانت الجبالوحيا ترفض البحث في الأصل قصد امطة لثام عن  
 هوية أولى، فإنها ترفض أيضاً التصديق بوجود أشياء أخرى وراء الأشياء  
 أو أسرار أساسية لا تاريج لها ولا يتعلق الأمر بالمسبة بها، إلا «بالسر التي  
 هي يه من غير ماهيه أو بماهية تشكلت لها بالتدريج جزءاً فجزءاً بدءاً من  
 أشكال كانت غريبة عنها» (٧٣)

يستند اتاريج الجبالوحي. إذن إلى الاستخفاف بالأصل بوصفه ما  
 هو جوهري ونقي وكامل لأن ثمة ميلاً إلى الاعتقاد بأن الأشياء  
 كانت في بدئها على درجة من الكمال، وحرحت من يد حلقها متوهجة أو  
 عميقة بالأحرى في صبيحة أولى صياؤها من غير ظلال يفترض في لأصل  
 أنه موحود دوماً قبل السقطة والتدهور، قبل الجسد، قبل لعالم والرمز  
 أنه بجوار الآلهة دوماً وبصحتها وكل حديث عنه هو تغز بمحشه  
 الإلهي» (١١) من مسلمات الأصل، كذلك، الاعتقاد أنه موطن الحقيقة  
 ومستودعها فهو النقطة المتناثية أبدأ في خلف بعيد، وإسابقة عن كل  
 معرفة وضعية، لا بل هو الذي يجعل المعرفة أمراً ممكناً، المعرفة «تي لا  
 تستعيده تتذكر له خلال كل ثورتها

إلا أن وراء كل حقيقة، مهما تكن راهنة، كثرة من الأخطاء، مما يجعلها  
 لا تظل حفيضة، كما لا يكفي أن مرفح الحجاب عنها لتظهر في حلاء ووضوح  
 لا اشتباه فيهما

إن الجبالوحيا لا مدعي أنها تعلو على الزمان لتحدث من وراء شبات

(٧١) نفس المصدر ص ٤٨

(٧٢) نفس المصدر ص ٢

(٧٣) نفس المصدر، ص ٥٠

(٧٤) نفس المصدر ص ٥١

السيان ديمومة كبرى، ولا تشغل نفسها ببيان أو الماضي حي في الحاضر  
ويبحث الحياة فيه سرّاً، بل المحافظة على ما حدث ضمن شتاته وتدره  
سكيد عن أن الحقيقة والكينونة لا توجدان في صلب ما نعرف ولا في صلب  
ما نحن فرائبه العرض هي وحدها التي توجد، ليس إلا

من تتأني الحياالوجيا من طريق البحث في الأصل والإهمال لكل مراحل  
التاريخ بل من باب الوهم المتأني عند البدايات بكل تفاصيلها واتفاقاتها  
بقبحها وسحقها أي عند السب والانتحار والارومة أو المصدر «ولمحت  
عن المصدر لا يزس أن يربك ما ندركه ثابتاً، ويجريء ما نراه موحداً  
ويجهد ندرك مطابق لداته غير متجاسر» (٧٥)

غير أن من يبحث عن المصدر ضمن ديمومة لا انقطاع فيها يرتكب  
لحظاً ذاته الذي يرتكبه من يبحث عن مقاصد وعنايات ويصع الحاضر في  
صلب الأصل لا قناعاً بمصير ينزع إلى الاشراف والتحلي من الوهنة الأولى

ما هي لعلاقات التي تربط الحياالوجيا بما يطلق عليه عادة لتاريخ  
يعتبر نيتشه الحياالوجيا هي التاريخ الحقيقي أو الأصل<sup>٧٦</sup> فهي لا  
تحتزن لتنوع لرماني كما لا تركن إلى كلية معقدة على ذاتها، ولا تجعل  
تتفرع على دواتنا في كل الأزمان وتصلح بين التحركات الماضية وتجمع  
بينها، الحياالوجيا هي البطرة الحادة التي تعيز وتورع وتنشئت وشع  
العوارق والهوامش تعمل عملها، انها بطرة معتنة قادرة على أن تفتت نفسها  
وتصور وحدة هذا الكامر العشري، الذي يهترص أن بإمكانه أن يقرر تلك  
لبطرة أو مصنها «ينمير التاريخ، الفعلي» عن تاريخ المؤرخين في كونه لا  
يستند أو أي شئ من الثوابت فليس في الامسان، حتى جسمه ما هو من  
تشتت بحث يمكنه من أن معهم الآخرين ويتعرف على نفسه فيهم فكل ما

٧٥ نفس المصدر ص ٥٣

76 Nietzsche La généalogie de la morale trad. H. Albery Paris 1964 pp

18 27

سندد إسه كي ملتهت إلى التاريخ وتدركه في كليه، وكل ما يمكن من رسمه كحركة مستمرة دؤومة كل هذا ينبغي تحطيمه وتكسيه يرم تقتت كل ما من شأنه أن يخلق عراء التعريفات أن المعرفة حتى في المستوى التاريخي لا تعني «لاستعادة، قط، وهي لا تعني، بالأولى، «استعادة أدات»، سيكون التاريخ «معياً» بغير ما يقحم الانفصال في وجودها ذاته»<sup>٧٧</sup>

يعب التاريخ الحقيقي أو الفعلي، العلاقة التي تقدم عادة بين بروع لحدث وانصرورة المستمرة فهناك تقليد تاريخي (لاهوتي أو عقلاني) يرمي إلى إذنة الحدث المنفرد في اتصال من وضع الفكر هو الحركة لعائية أو التسلسل الطبيعي أما التاريخ «الفعلي» فانه يبرر الحدث في نفسه من حيث هو علاقة قوى تعقلب أو سلطة تتزعز أن القوى المتحركة في لتاريخ لا تسعى نحو مرمى معينة، ولا تخضع لعلاقات آلية، وإنما بصرف لصرع انها لا تتحل كاشكال متعاقبة لمقصود أساسي، كما أنها لا تظهر كنتيجة، وإنما هي تتجل على الدوام في تعرد الحدث أن عالم التاريخ «الفعلي» لا يعرف إلا مملكة واحدة لا مجال فيها للعناية الإلهية أو علة بغائية وإنما للصورة التي تهز الصدمة

لا يحشى التاريخ «الفعلي» أن يكون معرفة منظورية فبدا كن مؤرخون يعملون كل ما في وسعهم على العاء كل ما يحون في معرفهم، الموقع اندي ينظرون منه، واللحظة التي يوجدون فيها والموقف الذي يتخذونه وما يعلت من أهوائهم من المعرفة أما الحس التاريخي كما يفهمه سينشه، فانه يعلم أنه منظوري ولا يرفض قوانين مايتولد عنه من حصاً ذاتي «أن الموضوعية عند المؤرخ هي قلب علاقات الإرادة بالمعرفة، وهي، في الوقت ذاته الاعتقاد الضروري بالعناية والعلل العائنه وعائية لتاريخ»<sup>٧٨</sup> والمؤرخ عندما يعمد إلى الموضوعية وصحة الوقائع وثبات لمصي يفعل ذلك

(٧٧) م موكو، مصدر سابق، ص ٥٨ - ٥٩

(٧٨) نفس المصدر، ص ٦٢

كي تثبت سيادة الشمولية والسرمدية.

يشمل التاريخ «الفعلي» استعمالات ثلاثة توجد على طرقي تقيض مع الأنماط الأفلاطونية للتاريخ. الاستعمال الأول هو ذلك الذي يسخر من الواقع ويهدمه، وهو يتعارض مع مفهوم التاريخ الذي يعتمد التذكر والتعرف. أما الاستعمال الثاني فهو الذي يفتت الهوية ويقوضها، وهو يقابل التاريخ المتصل أو التراث. أما الثالث فهو الاستعمال الذي يهدم الحقيقة ويضحي بها وهو يقابل التاريخ - المعرفة. وعلى أية حال، فالأمر يتعلق باستعمال التاريخ استعمالاً يحرره إلى الأبد من النموذج الميتافيزيقي والانتربولوجي للذاكرة. يتعلق الأمر بأن نجعل من التاريخ ذاكرة مضادة، ونثبت فيه، نتيجة ذلك شكلاً آخر للزمن<sup>(٧٩)</sup>.

يتجه نقد نيتشه، إذن، إلى ما يمكن أن يطلق عليه التاريخ التذكاري، أي ذلك التاريخ الذي يأخذ على عاتقه استعادة القيم العظمى للصيرورة وحفظها في حاضر أبدي، والذي يرمي إلى استقصاء المنتوجات والأعمال والابداعات بحسب ماهيتها الكامنة. فليس مرمى التاريخ الجنياولوجي، إذن، استرجاع جذور هويتنا، وإنما القضاء عليها، أنه لا يأخذ على عاتقه رصد المنشأ الوحيد الذي صدرنا عنه، وذلك الموطن الأصلي الذي يعدنا الميتافيزيقيون بالرجوع إليه؛ أنه يسعى لإظهار كل الانفصالات التي تخترقنا. هذه الوظيفة مناقضة لتلك التي كان «التاريخ الأثري» يود القيام بها من وقوف على الاتصالات والاستمرارات التي يجد فيها حاضرتنا جذورها. اتصال الثروة واللغة والمدينة، كأن الأمر يتعلق «بأن تحفظ للخلف الشروط التي ولدنا فيها وذلك بصيانة ما وجد منذ غابر الأزمان»<sup>(٨٠)</sup>. أنه تاريخ - يعوق كل إبداع باسم الوفاء والإخلاص.

يسعى التاريخ «الفعلي» إلى القضاء على الذات العارفة. لأن الوعي

(٧٩) نفس المصدر، ص. ٦٣.

(80) I. Nietzsche, *Considérations intempestives*, Trad. Bianquis 1964, II, 3.

التاريخي، يبدو في ظاهره، وعياً محايداً لا يتعلق إلا بالحقيقة. لكنه حينما يسائل ذاته، يكتشف أنه وعي متحيز ومتشيع، لأنه نهب لإرادة المعرفة التي هي غريزة وهوى. وما من معرفة إلا وتقوم على «الظلم والخطأ» ولا تلتوي بالضرورة على «الصواب والصدق». وستفقد إرادة المعرفة كل حد وكل رغبة في الحقيقة إذا هي ضحت بالذات العارقة.

مكتب مطبعة دار الكتب - طباعة همدانية - شارع مسوريا  
عمود : ٧٣ - ٧٤ - ٨٦١٥٧٩ - مر ب - ١١٣٥٥٩ - بيروت - لبنان

٩١/٣٠٠٠/١١٢٠

عبد اللطيف المغربي المراكشي  
الله وليه

# هذا الكتاب

لقد أقرّ الوعي التاريخي مفاهيم وآراء شحنتها  
بعضا من ومدلولات تستند إلى فرضيات تحولت فيما  
بعد إلى ركائز لكل كتابة تاريخية، وأبرزها الاعتقاد  
بأن الزمان التاريخي صيرورة متصلة ومتراكمة.  
وهذا الوعي يستوعب كل الأحداث كما يقول المؤلف إذ  
يستند إلى معقولية وغائية تلهمها نظرة فلسفية  
للتاريخ.

إن المعرفة البشرية امتداد منتظم، متطور، يحكمه  
منطق التراكم. وإن عناصرها تنتظم في صيرورة  
زمنية خطية متواصلة التقدم. والصراع القائم بين  
الأقدمين والمحدثين ما زال موضوع نقاش ومقارنة  
ونقد وتصحيح، وقد اعتبر المحدثون أن الدين ليس  
مجرد اعتقاد فحسب إنما هو التعبير عن المعرفة  
بالات ذات وعن درجة المعرفة التي يملكها هذا الشعب أو  
ذاك، عن ذاته، وعن علاقته بالعالم.

يتوقف الكاتب عند سرده للفلسفات المتعددة عند  
آراء الفلاسفة على اختلافهم، وعلماء اللاهوت  
والمؤرخين في عصور متعاقبة وبصورة خاصة  
التطور الهيفلي للتاريخ والزمان التاريخي بحيث  
يقدم لنا نماذج نوعية تعكس التحول الذي أصاب  
هذين المفهومين.

دار الطليعة للطباعة والنشر

بيروت